. 1947 df

Plassman

Die

# Schule des h. Thomas v. Aquino.

Zur

genaueren Kenntnißnahme und weiteren Fortführung

für

## Deutschland

neu eröffnet

von

Dr. H. E. Plaßmann,
Magister s. theol. ex „Collegio Sti. Thomae de Urbe"
O. P. P. Romae.

Cum approbatione Reverendissimi Episcopi Paderbornensis.

Soest.
Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.
1858.

# Erster Hörsaal:

## Die

# Philosophie des h. Thomas.

## Zweiter Theil derselben:

# Physik.

Dritter Band.

Von

**Dr. H. E. Plaßmann,**

Magister s. theol., Professor der Philosophie zu Paderborn.

Soest.

Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.

1858.

## §. 1.

### Orientirung und Uebersicht.

Nach der Logik, als der instrumentalen und in so fern fundamentalen Wissenschaft für alle anderen Real-Wissenschaften, folgt am natürlichsten die Physik. Zwar muß die Metaphysik mit Aristoteles als die philosophia prima bezeichnet werden im absoluten Sinne. Aber nach demselben Aristoteles (1. phys. initio): „innata nobis est via, ut ad notioribus *nobis* progrediamur ad notiora *naturae.*" Ein Anderes ist: „magis notum esse *quoad nos*" — und ein Anderes: „magis notum esse *in se*". Von den physischen Dingen, als „notiora quoad nos" haben wir vorzuschreiten zu den metaphysischen Dingen, als „notiora in se". Man erinnere sich an den Satz der Erkenntnißtheorie: „omnis cognitio nostra incipit a sensibus".

Es kann aber nicht unsere Absicht sein, das immense Gebiet der Physik vollständig zu umfassen rücksichtlich des uns gestellten Zweckes. Es handelt sich darum, ein gründliches, festes Fundament für die Psychologie zu gewinnen, und weiterhin, tüchtige Theologen zu bilden,

— nach den Worten des h. Thomas: „considero *corpus*, ut considerem *animam*; quam considero, ut considerem *substantiam separatam*; quam considero, ut considerem *Deum*" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 2.) und nach dem Grundsatze des Apostels: „*invisibilia Dei* per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas" (Rom. 1.) Es wird sich — deß bin ich sicher — zum Staunen Vieler zeigen, wie durch die Physik in ihrer principienhaften Fassung ein Fundament und Bollwerk für die Psychologie, die in den neuen Schulen auf ganz ungemein schwachen Füßen gestanden, derartig gewonnen wird, daß ich kein Bedenken trage, zu prophezeien: hier wird dem englischen Meister von den kommenden Generationen noch ein Siegeshymus dargebracht werden, wie noch kein Philosoph solchen vernommen! —

Wie aber durch die Physik das Fundament für die Psychologie gewonnen wird, so muß durch die Psychologie hinwieder für die Metaphysik und Moral eine sichere Grundlage erlangt werden, wie Thomas in Comm. in libr. Arist. de Anima lect. 1. sagt: „reddit (Aristot.) auditorem benevolum ex utilitate hujus scientiae, dicens, quod cognitio de Anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones, quia, si ad philosophiam primam (Metaphysik) attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum, nisi per ea, quae ex virtute *intellectus possibilis* acquiruntur. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem *substantiarum separatarum*, sicut dicit Comm. super 2. Metaph. — Si vero attendatur quantum ad

*Moralem,* non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, *nisi sciamus potentias animae.*" Nicht minder wirft dann die Psychologie (scientia de anima) wieder rückwärts ihr Licht auf die Physik. Deßhalb fährt der vorher citirte Text fort: „ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est, habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. Est enim anima tanquam*) principium animalium". — Ueber die Nützlichkeit der Naturphilosophie sagt Cicero trefflich (Acad. 99. lib. 4.): „Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae. Erigimur, clariores fieri videmur, humana despicimus, cogitantesque supera atque coelestia, haec nostra ut exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa rerum maximarum, tum etiam occultissimarum, habet oblectationem. Si vero aliquid occurret, quod verisimile videatur, humanissima completur animus voluptate." (cf. Cic. lib. 1. de legg.) Und so sagt Augustinus (in prooem. l. 1. de Trin.) mit Recht: „Non ero segnis ad inquirendum substantiam Dei, sive per scripturam ejus sive per *creaturam.* Quae utraque nobis ad hoc proponitur inquirenda, ut ipse quaeratur, ipse diligatur, qui et illam inspiravit, istam creavit."

Wir bezeichnen nun die Wissenschaft über das ganze Gebiet der natürlichen, physischen Dinge als Naturphilosophie oder Physik (*Φυσική* — Naturalis.) Die Psychologie im engern Sinne, als Psychologie des Menschen,

---

*) Illud: „**tanquam**" non ponitur **similitudinarie**, **sed expressive.** (ex textu.)

gehört zwei Gebieten an: der Physik und Metaphysik — und ist dann ein Theil der Anthropologie. Die Psychologie im weitern Sinne, als Lehre von der Seele überhaupt, ist ein Theil der Physik, der dann in Verbindung mit dem metaphysischen Theile (der anima rationalis) die Anthropologie bildet.*)

Es wird nicht unlieb sein, durch folgenden tabellarischen Index das ganze Gebiet der Physik überschauen zu können.**)

---

*) Man sehe in der Logik die Bemerkungen über die moderne Zersplitterung und Zerstückelung der Wissenschaften. Merkwürdige Wendung des Schicksals: man wollte sich, gegen die Scholastiker, rühmen des Strebens nach Universalität in jeder Wissenschaft; man bildete so viele wissenschaftliche Disciplinen (Logie'en), als man Wörter hatte in der obersten Wissenschaft. Dadurch aber fiel man der Separation vollends anheim und — mußte sich helfen durch — Encyclopädien! d. h. durch schematisirende, magere Begriffe, die man den Scholastikern zum Vorwurfe machen wollte!

**) Ich werde in vorliegendem Werke (für uns. philos. Cursus von 1 Jahre) nur so viel behandeln, als zur gründlichen Psychologie nothwendig ist, das Uebrige einem anderen Werk als Supplementband reservirend — der, so Gott will, mit nächstem Jahre erscheinen wird. Vorerst ist viel gewonnen, wenn die Principien, Elemente und Grundlagen der peripatet. Philosophie wieder besser gekannt werden.

# Uebersichtlicher Inhalt der ganzen Physik.

## Definition des Objects —.

I. Theil: Von dem ens mobile (s. naturale) im Allgemeinen.

Abschn. 1. Von den Principien des ens mobile
Hptst. 1) im Allgemeinen,
" 2) Materie,
" 3) Form,
" 4) Compositum.

Abschn. 2. Von den Ursachen des ens mobile
Hptst. 1) im Allgemeinen,
" 2) materialis,
" 3) formalis,
" 4) efficiens,
" 5) finalis.

Abschn. 3. Von den Eigenthümlichkeiten des ens mobile (Bewegung — Action und Passion — vom Infinitum — Zeit und Raum — vom continuum — Bedingungen der Bewegung.)

II. Theil: Von dem ens mobile im Speciellen:

Abschn. 1. Vom ens mobile *motu locali.*
" 2. " " " *motu generat. et corrupt.*
" 3. " " " *motu vitali = de anima.*
Hptst. 1) anima vegetativa,
" 2) " sensitiva,
" 3) " rationalis.

---

## §. 2.

### Definition des Objects.

Rücksichtlich der Feststellung und Begrenzung des wissenschaftlichen Objects im Allgemeinen siehe §. 1 der Logik. Bei Festsetzung des Objects der Logik wird der Leser zweifelsohne gesehen haben, wie überaus wichtig die definitio objecti für die ganze wissenschaftliche Entwickelung ist. Natürlich! Von Principien hängt Alles ab. Die definitio objecti ist aber das primum principium jeglicher Wissenschaft. Der geringste Fehler in der Definition bringt Confusion in die ganze Wissenschaft. „Error parvus in *principio* fit maximus in *fine.*“ Wie für die Logik, so wird auch hier die Wichtigkeit dieser Wahrheit einleuchten. Wegen der ungeheuren Verwirrung der Begriffe, welche in der nach- und antischolastischen Zeit in der Physik zur Herrschaft gelangt, wird es nöthig, die Sache etwas weitläufiger zu behandeln. Deßhalb theile ich diesen §. in drei Artikel:

1. Existenz der Dinge — materiales Object der Physik.
2. Formales Object der Physik.
3. Wesen der körperlichen Dinge (essentia).

### 1. Art. Existenz der Dinge.

Materiales Object.

Nach dem, was in der Erkenntnißtheorie über das Criterium der Sinne gesagt worden, brauchen wir uns

nicht länger bei der Wirklichkeit der sensiblen Dinge aufzuhalten. Gegen den Skeptiker genügt es, festzuhalten, daß dieser gerade das, was er bezweifelt, doch immer schon voraussetzt — die Wirklichkeit des Seins, so wie, daß er durch jede Thätigkeit die Wahrheit und Infallibilität der Sinne beweist. Man hüte sich, Principien beweisen zu wollen. Es hieße, vor dem Ersten noch ein Vorhergehendes setzen. Principia non demonstrantur — non propter defectum lucis, sed propter superabundantiam lucis! — Von (unerwiesenem) Dogmatismus kann hier gar nicht die Rede sein. Man fordert nicht Glauben, sondern gesunden Sinn und Verstand, wie Augustinus (serm. 50.) sagt: „hoc dico: hominem constare ex anima et corpore. *Hic non peto, ut credatis, sed vos peto, ut judicetis*"! — Man hüte sich vor jedem Beweise, sage ich, auch vor dem aus der Offenbarung, wozu Philosophen der nachscholastischen Zeit sich drängen ließen. Als Beweis, bis zu welchem Unsinn selbst fromme Geister sich verleiten ließen, nachdem man die Scholastik verlassen, setze ich einen Text aus dem katholischen Ordensmanne Malebranche, einem Cartesianer, hieher. Bei dem Zweifel, ob Gott wirklich sei und ob er der Schöpfer der materiellen Welt sei (Illustrat. tom. 2. p. 229.) schreibt er: „Si ad rem serio attendamus, agnoscemus, quamvis nihil praeter *species* seu *apparentias* hominum, prophetarum, apostolorum, scripturae sacrae, miraculorum etc. supponeremus, tamen id, quod per suppositas illas *apparentias* discimus, esse extra dubium, cum, ut id jam multoties exposui, Deus solus possit repraesentare menti suppositas illas specias seu apparentias, Deusque non sit fallax, nam fides haec omnia supponit. Jam apparentia scripturae sacrae, et per apparentias mira-

culorum docemur, Deum condidisse coelum et terram, Verbum assumpsisse carnem, et alias similes veritates, quae supponunt existentiam mundi creati. Ergo ex fide constat, existere corpora, et omnes illae *apparentiae per fidem sunt realitates*"! So viel Unsinn, als Worte und man muß hier mit Augustinus (cp. 155.) sagen: „Quaedam acutissima et excellentissima ingenia tanto in majores errores ierunt, quanto praefidentius tanquam suis viribus cucurrerunt". Mit Recht fragt hier der Thomist Sendil O. P. P.: „Peto 1. quomodo Deus non esset fallax, si tot suppositas apparentias menti repraesentaret, hominum, prophetarum, apostolorum, qui revera non extiterint, sacrae scripturae, miraculorum etc. Peto 2. Si fides haec omnia supponit, haec autem omnia sunt merae apparentiae: an etiam motiva credibilitatis, quae fides supponit, sint merae apparentiae? Et quidem erunt, nam miracula sunt unum ex istis motivis. Inducimur ergo ad credendum propter *meras apparentias!* Peto 3. Quomodo illae apparentiae per fidem fiant realitates? Nam fides naturas rerum non mutat. Si autem caro a Verbo assumpta supponatur esse mere apparens, quis intelliget eam esse realem, quia realis per fidem creditur. An potest per fidem credi reale, quod reale re vera non est!" —

Nicht minder unglücklich war die Kant'sche Trennung des *νούμενον* und *φαινόμενον*, der äußeren Erscheinung (apparentia) und des unbekannten Wesens (Ding an sich). Wie das, was erscheint, doch wirklich erscheint, also wirklich etwas ist (das Nichts erscheint nicht): so hat jedes Phänomenon auch sein Noumenon, sonst wäre ja auch der Schein nicht vorhanden und wäre nicht das, was er eben ist. Die abstracte Erscheinung

ist eben ein Unding. Jedes Ding, das ist, hat ein Wesen, wodurch es das ist, was es ist, und dieses Wesen ist eben das, was erscheint, sei es nun, daß dieses Wesen eine Accidenz oder eine Substanz ist. „Unaquaeque res est id, quod est, per formam suam“; — „quaelibet res est per suam formam“; — „forma est essentia rei“ — „forma seu essentia rei est id, quod primum in unaquaque re cognoscitur“ — Thom. passim. Durch die Trennung, statt Unterscheidung, des Noumenon vom Phänomenon war die Unwahrheit, die Lüge, zum innersten und höchsten Princip der Dinge und unserer Erkenntniß gemacht, d. h. das principium identitatis (unaquaque res est id, quod est — et non potest idem secundum idem esse et non esse) war geläugnet und diese Läugnung fand in Hegel seine höchste Sanction durch die gegentheilige Lehre: das Nichts ist Etwas und das Etwas ist Nichts! Das war der Culminationspunkt des modernen Kampfes gegen die Scholastik, oder des dialectischen Skepticismus gegen die Wirklichkeit. — Hätte man mit der Scheidung des Noumenon vom Phänomenon nichts anderes sagen wollen, als daß wir das Noumenon, das Wesen der Dinge nicht immer ganz oder völlig erkennen oder, mit anderen Worten, daß das Phänomenon nicht immer das ganze Wesen ist oder offenbart, so wäre nichts dagegen einzuwenden gewesen. Aber dann müßte man nicht das Noumenon und Phänomenon als Gegensätze nehmen, sondern das Noumenon ex parte dem Noumenon ex toto (cognitio in confuso — cognitio distincta), wobei dann aber zu bemerken, daß das Phänomenon eben das Noumenon ist. — Wirklich, es ist wunderbar, wie die ganze neuere Zeit in tantalischen Riesenbestrebungen angekämpft hat gegen den principiellen Satz der Peripa-

tetiker: „primum, quod in unaquaque re cognoscitur, est ejus essentia". Es wird hoffentlich nicht mehr lange dauern, bis man in diesem Satze einen infalliblen Rettungsanker für die Wahrheit vertheidigen wird. (cf. Metaphysik.) Das Sein, getrennt von dem So-Sein, ist ein bloßes Abstractum. Alles, was subsistirt, ist ein So-Sein, ein particuläres Sein. Jedes Ding ist aber eben ein solches Ding nur durch seine **Form**, so oder anders beschaffene Form. Diese ist sein Wesen — essentia. Das Formlose ist das nicht Erkennbare, das Nichts, in letzter Instanz. „In tantum aliquid cognoscibile est, in quantum habet de forma". Soll das Formlose erkannt werden, so kann es nur, wie alle privativen Begriffe, durch eine Form erkannt werden. Die Form (species) wird als solche vollendet durch ihre extrema differentia — die **äußerste** Ausbildung der Form. Dieses **Aeußerste** ist zugleich das **Innerste**, das Wesen. — So viel mag hier hinreichen zur Erklärung des obigen Axioms: primum, quod in unaquaque re cognoscitur, est ejus essentia, um den leichtfertig angenommenen Gegensatz zwischen Aeußerem und Innerem eines Dings, den uns die neuern Schulen aufoctroyirt haben, blos zu stellen.

Freilich kennt auch die peripatetische Schule den Unterschied und Gegensatz zwischen essentias rerum und exteriora accidentia. Aber damit ist etwas ganz Anderes gemeint, als der Skepticismus mit Noumenon und Phänomenon besagen will. Offenbar nämlich ist der Unterschied zwischen **Wesen** und **Accidenz**. Das Wesen ist das Unveränderliche, das Accidentale dagegen das Veränderliche. Alle Dinge nun, welche durch die Sinne wahrgenommen werden, sind mit **veränderlichen** Accidenzen behaftet, sie erscheinen nur oder existiren nur „sub

conditionibus hic et nunc.“ Das ist der Sinn der immer wiederkehrenden Lehre des h. Thomas: „sensus non apprehendit essentias rerum, sed *exteriora accidentia* tantum; *intellectus* autem *solus* apprehendit *essentias* rerum“. Diese exteriora accidentia rerum sind die Form, in welcher die Wesen der Dinge den Sinnen sich darbietet. Es sind die individuellen Einzeldinge, die als solche, in ihrer particulären Individualität oder in ihren wandelbaren Accidenzen kein Gegenstand des Intellects sind, der nur das Wesen, das Bleibende, das Unveränderliche erfaßt. Das materiell Individuelle ist nicht intelligibel, sondern nur perceptibel durch die Sinne: „sensus sunt particularium, intellectus universalium“ (Th. passim). Das Individuelle läßt sich eo ipso nicht definiren, weil es mit wechselnden Accidenzen des hic et nunc behaftet ist, die nicht zum Wesen gehören. — Sagt man nun: die Sinne erkennen das **Aeußere** der Dinge, so besagt das ganz etwas Anderes, als: sie erkennen den Schein (apparentias) der Dinge. Abgesehen davon, daß Letzteres: den Schein der Dinge oder die Dinge dem Scheine nach erkennen eine Absurdität ist, so ist vor Allem nicht zu übersehen, daß **die Sinne** in sensu proprio **gar nicht erkennen**. Die Thiere mit ihren Sinnen erkennen nicht. Der Intellect erkennt nur. „Veritas (sc. formalis) non est nisi in intellectu“; — „in sensibus veritas non est principaliter, sed solum *ministerialiter*“ — Thom. — Die Sinne bieten (ministerialiter) dem Intellecte das erste materiale Object, in welchem dann der Intellect sein objectum proprium erfaßt.

Da haben wir also die beiden Factoren für die Wissenschaft der Physik, die wir für unsere menschliche Wissenschaft überhaupt (in praesenti rerum statu) in Anspruch

genommen haben: die Sinne und den Intellect, — die sensitive und die intellective Thätigkeit, — das contingente Factum und die wissenschaftlich nothwendige Begründung. Die Grundlage für die Physik, oder, wie wir sagen würden, das Material, bilden die den Sinnen gebotenen Gegenstände, die sensiblen Dinge, d. i. die Experienz, welche uns durch die particulär individuellen Einzeldinge gegeben wird. Von der Exactitüde dieser Experienz, von der Richtigkeit der Sinnesbeobachtung, von der Genauigkeit der angestellten Experimente hängt Alles ab. Eben darum herrscht in diesem Gebiete der Dinge eine entsprechende, eigenthümliche Gewißheit. Die physische Gewißheit, als auf dem Syllogismus inductionis collectivus beruhend, ist specifisch verschieden von der metaphysischen und moralischen. — In diesem physisch gegebenen Material der sensiblen, particular-intividuellen Einzeldinge, die als solche direct kein Gegenstand der Wissenschaft sind, muß der Intellect (nach der in der Erkenntnißtheorie angegebenen Procedur) das universelle Element fassen, in welchem sich die Wissenschaft allein bewegt.

Als das materiale Object der Physik müssen also tie durch die Sinnesperceptionen uns zugänglichen Dinge — res sensibiles seu res sensibus subjectae und Alles, was und in so weit es damit in natürlicher Verbindung steht — bezeichnet werden. Also gehören mit zum materialen Objecte der Physik viele Dinge, die, wie später bewiesen wird, keine Körper sein können, oder die nicht per se, wohl aber per accidens der Bewegung unterliegen, als die Seele, materia prima, forma substantialis, Raum, Zeit, das Infinitum etc., kurz Alles das, was und in wie weit es mit dem zunächst, also principaliter, percipirten Sinnenobjecte in einem Caussalnexus steht.

Dies Alles bildet das objectum materiale adaequatum, während der sensible Körper das objectum inadaequatum, sed principale abgibt. Wie immer wir dann auch übergehen von Einem sinnlich Wahrgenommenen zum Andern (nicht direct) sinnlich Wahrgenommenen, von Accidenz zu Substanz, von Wirkung zur Ursache, von Sichtbarem zu Unsichtbarem, Seele, Raum, Zeit, Infinitum etc.: das Fundament ist und bleibt immer die res sensibilis, oder, um es mit vielleicht plausibleren Worten zu sagen: **das Experiment — die Thatsache.** „Omnis cognitio incipit a sensibus"! Thom. passim. — (cf. Metaphysik.)*)

## 2. Art. Formales Object.

Es wird auf den ersten Blick leichtlich eben so oberflächlich, als bei weiterem Nachdenken tief und gründlich erscheinen, wenn der englische Lehrer mit der peripatetischen

---

*) Mit dieser Lehre der peripatetischen Schule ist der modernen a priori-Construction der Naturphilosophie der Kopf abgeschnitten. Die Ideologie wird das Weitere zeigen. Es sei nur daran erinnert, daß in der thomistischen Schule die Principien in ihrer ganzen Machtausdehnung gefaßt werden und immer durchschlagen müssen. Zugleich aber bemerke man hier wieder, wie früher schon ernstlich erinnert worden, daß für die wahre Wissenschaft zwei Factoren: die Experienz (sogen. Erudition) und Speculation gleichen Schrittes, Hand in Hand gehen müssen. —

Schule das formale Object der Physik als ens mobile seu ens motui (mutationi) sensibili subjectum definirt. Um zuvörderst auf die Accuratesse im Ausdruck aufmerksam zu machen, sei bemerkt, daß absichtlich nicht gesagt wird: corpus mobile. Denn, sagt Thomas, wir wissen ja noch nicht, ob Alles, was bewegt wird, ein Körper sei. Aristoteles liefert den Beweis eben in der Physik. Damit also das, was bewiesen wird, nicht vorausgesetzt werde, muß gesagt werden *ens* mobile. Will man übrigens beide Ausdrücke, wie bei den Scholastikern geschieht, promiscue gebrauchen, so ist mit Thomas (op. 70.) wohl zu unterscheiden zwischen objectum adaequatum und objectum inadaequatum sed principale. In dem Begriffe *ens* mobile ist das objectum adaequatum gegeben, während mit *corpus* mobile das objectum inadaequatum, aber principale gemeint ist; denn es ist von vielen Dingen, die keine Körper sind, doch aber mit dem Körper in nothwendiger Beziehung und Verbindung stehen, in der Physik die Rede, so z. B. von der Seele, den übrigen substanzialen Formen, dem infinitum, dem vacuum u. s. w. Ehe wir sehen, wie nach dem h. Thomas (und der peripatet. Schule) die Physik Alles sub ratione motus betrachtet und deßhalb ihr formales Object als ens mobile definirt, analysiren wir den vieldeutigen Begriff natura, um anzugeben, in welchem Sinne statt ens mobile und corpus mobile auch ens *naturale* und corpus *naturale* gesagt werden kann.

## §. 3.

## Analyse des Begriffs Natur.*)

1. Unter **Natur** wird Gott verstanden als natura creatrix (s. Aug. lib. 15. de Trinit. c. 1.) Daß hier natura einen anderen Sinn hat, als wenn Spinoza Gott die natura naturans und die Creatur natura naturata nennt, bedarf kaum der Erwähnung.

2. Unter **Natur** versteht man das **Wesen** – die essentia. In diesem Sinne kommt das Wort Natur allen Dingen gemeinschaftlich zu, die, wie immer sie sind, vom Intellect erfaßt werden können (Boethius lib. de duabus naturis et una persona christi.**) In dieser Bedeutung

---

*) cf. s. Thom. 2. Phys. lect. 1. 199. — Sa. p. 1. q. 39. a. 1. ad 3. — 1. 2. q. 71. a. 2. — p. 1. q. 29. a. 1. ad 4. — Op. de Ente et Essentia q. 6. — De pot. a. 1. ad 1. — In c. 5. op. ad Rom. et alibi. NB. Um streng wissenschaftlich voranzuschreiten, hätte hier, so wie auch bei der folgenden Analyse des ens mobile die definitio in confuso genügen müssen, um dann später die definitio distincta sich entwickeln zu lassen. Da es aber, der neuern Naturphilosophie gegenüber, einen Kampf auf Leben und Tod gilt, so anticipire ich hier Manches, um von vornherein zu zeigen, daß die Thomisten fest im Sattel sitzen, und das gerade da, wo unsere modernen Naturphilosophen Sattel und Steigbügel schon verloren. — Diese captatio benevolentiae möge Vorurtheile verscheuchen! —

**) So kann auch die Sünde natura quaedam genannt werden, wie Thomas lehrt (2. d. 37. q. 1. a. 1.): „...quia pec-

wird von den drei göttlichen Personen gesagt, sie seien unius naturae i. e. unius essentiae. (s. August. l. 12. de Civ. Dei c. s. — s. Th. Sa. p. 1. q. 39. a. 2. ad 3.) Der englische Lehrer sagt hier: „unitas divina magis exprimitur per hoc, quod dicitur, quod tres personae sint *unius essentiae*, quam si diceretur, quod sint *unius naturae*.“ cf. Gregor. Naz. orat. 45. ad Evagr., wo er, von der natura Patris et Filii et Spiritus s. redend, sagt: „quam tamen essentiam rectius, quam naturam quispiam vocaverit“. Will man nämlich genau sein im Ausdruck, so wird essentia gebraucht in ordine ad *esse*, natura dagegen in ordine ad *operationem*. (cf. s. Thom. de Ente et Essentia c. 1.)

3. Unter Natur versteht man das ganze Universum der geschaffenen Dinge. In diesem Sinne sagt Thomas (2. Phys. lect. 4.): naturam esse opus intelligentiae.

4. Unter Natur versteht man die natürlichen Ursachen, die gemäß den gewöhnlichen, von Gott geordneten Gesetzen agiren. In diesem Sinne nennt man Alles das natürlich, was aus eingebornen, uranfänglich angeschaffenen, constanten Ursachen hervorgeht, sei's direct und unmittelbar, oder indirect, durch Beihilfe, die von externen Principien ausgeht. So sagt man: die Natur treibt ihn; — die Natur hasst das Ueberflüssige, das Erkünstelte; oder: das Erlernen einer Wissenschaft oder Kunst (auch

---

catum, secundum quod est actus quidam, est ens quoddam, quod intellectu capi potest, et aliqua differentia ad speciem determinatur; sed in quantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis, neque est ens, neque differentiam habet, sed per privationem debitae formae dicitur.

durch äußerliche Hülfe) ist dem Menschen natürlich. — In diesem Sinne sagt man von den Wundern: sie seien contra naturam (i. e. contra naturam *particularem;* denn sie sind nicht contra naturam *simpliciter;* „sunt enim secundum naturam *universalissimam*, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas" — s. Th. q. 6. de pot. a. 1. ad 1. — 1. Aug. l. 9. de Gen. ad lit. c. 17.)

5. Consequenter Weise versteht man unter Natur den Gegensatz zu dem, was über das Bereich der Natur hinausgeht, zu dem **Uebernatürlichen** (quod est *supra naturam — supernaturale).* Also Alles, was über die Fassungskraft des geschaffenen Geistes und über die Wirkungskräfte desselben im Allgemeinen hinausgeht, so daß die Natur als solche gar keinen Anspruch, keine Berechtigung in ihrer ursprünglichen Anlage dazu in sich trägt, obschon sie wohl die Fähigkeit oder Potenz (potentia obedientialis) in sich hat, zu dem Uebernatürlichen erhoben zu werden. Die supernaturalia, sei es nun, daß sie supernaturalia quoad substantiam oder supern. quoad modum tantum sind, machen das aus, was wir geoffenbarte Wahrheiten (veritates revelatae) nennen im Gegensatze zu denjenigen Wahrheiten, die durch die natürlichen Kräfte (und ihren modus) erlangt werden können. Mit Rücksicht auf den gegebenen Unterschied zwischen naturale und supernaturale heißt Gott, insofern er die Dinge schuf, autor naturae; aber, insofern er Glaubenswahrheiten offenbart und die Creatur zum ordo gratiae erhebt, autor supernaturalis s. gratiae.

6. Unter Natur versteht man die den geschaffenen Dingen als solchen eigenthümliche Beschaffenheit. So ist der Tod dem Menschen **natürlich**, „prout corpus huma-

num est affectum contrariis qualitatibus“ (Thom.); er ist ihm aber **nicht natürlich**, „prout est poena peccati, quatenus homo incurrit ex subtractione justitiae originalis, per quam, Dei beneficio, erat immortalis“ (Thom.)

7. Specieller: unter Natur versteht man Alles das, wozu Einer durch das ihm eingeborne Wesen hinneigt. Man bezeigt dann damit den Trieb, der dem natürlichen Sein natürlicher Weise folgt; „agere sequitur esse“ (Thom.) In diesem Sinne ist die Sünde contra naturam.

8. Unter Natur versteht man das, was aus Nothwendigkeit, nicht aus Freiheit, geschieht, oder, was nothwendig einer freien Handlung folgt. So werden diejenigen Accidenzen, welche dem Wesen eines Dings nothwendig folgen, proprietates naturales genannt. So ist die Indemonstrabilität eine naturalis proprietas der Principien; so die charitas die naturalis proprietas gratiae sanctificantis.*)

---

*) Sic voluntas quandoque consideratur ut **natura**, prout sc. ad aliquid **naturaliter** tendit, veluti ad bonum in communi, ad esse, ad vivere. Aliquando consideratur ut **libera**, cum nimirum in particularia bona inclinatur cum indifferentia judicii. V. S. Thom. 1. 2. q. 10. a. 1. — p. 1. q. 82. a. 2. — q. 22. de Verit. a. 5. Man wolle diese Anm. nicht wieder vergessen! Zur Beachtung derselben setze ich noch folgende Erklärung des h. Thomas (Sa. p. 1. q. 60. a. 1.) hieher: „Ad cujus evidentiam considerandum est, quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est, quam intellectus, quia natura uniuscujusque rei est essentia ejus. Unde id, quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune

9. Endlich versteht man unter Natur — und dies ist die ursprüngliche Bedeutung — die generatio viventium = nativitas = nascitura. In diesem Sinne sagt, nach Thomas, der Apostel: „fuimus enim et nos *naturaliter* filii irae, sicut et caeteri“. Und weil die generatio viventium von einem principium intrinsecum ausgeht, so versteht man unter Natur das *principium intrinsecum cujuscunque motus.* (s. Thom. l. c.) Mit dieser hier zuletzt genannten, primitiven Bedeutung des Wortes natura sind wir also bei dem ens *mobile* angelangt. Zwei Texte des englischen Lehrers werden die Sache klar machen. Sa. p. 3. q. 2. a. 1.: „... oportet considerare, quid sit natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum: unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturae ad significandum *principium hujus generationis.* Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum *quodlibet principium intrinsecum motus*, secundum quod Philosophus dicit in

---

omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor; quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis **secundum voluntatem**; in natura autem sensitiva, **secundum appetitum sensitivum**; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde, cum Angelus sit natura intellectualis, oportet, quod in voluntate ejus sit naturalis dilectio“. —

2. Phys. text. 3. quod *natura est principium motus in eo, in quo est per se et non secundum accidens.* Hoc autem principium vel forma est vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur, sc. essentia speciei, quam significat definitio, inde est, quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit in lib. de duab. Nat. (aliquant. a princ.) dicens: *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia,* quae sc. complet definitionem speciei. Sic ergo nunc (de incarnato Verbo) loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est, unionem Verbi incarnati esse factam *in natura* etc." — Die andere Stelle (man beachte die constante Uebereinstimmung des Thomas mit sich selbst) in der Sa. p. 1. q. 29. a. 1. ad 4 lautet: „Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum, in 5. Metaph. text. 5., nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura in 2. Phys. text. 3. Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia, quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia unicujusque rei, communiter essentia uniuscujnsque rei, *quam significat ejus definitio,* vocatur natura. Et sic accipitur hic (in definitione personae) natura. Unde Boetius in eodem lib. de duab. Nat. (a princ.) dicit, quod *natura est unumquodque in-*

*formans specifica differentia.* Specifica enim differentia est, quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit, quod in definitione personae, quae est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum." *)

Resumiren wir kurz das im Texte Gesagte, so haben wir das Wort Natur in folgender vierfacher Bedeutung, die mit einander in engster Verbindung stehen:

1. natura als nativitas („naturâ filii irae");
2. natura für materia et forma („homo constat ex duabus naturis partialibus");
3. natura für essentia („natura Angelica est praestantior humanâ");
4. natura für das principium intrinsecum motus et quietis derjenigen Dinge, die wir mit den Sinnen wahrnehmen.

Es ist mit diesem principium intrinsecum die innere Wurzel der wahrnehmbaren Bewegungen gemeint, im Gegensatz zu der vis agentis externi, die eine Bewegung

---

*) cf. Sa. p. 1. q. 115. a. 2.: „denominationes consueverunt fieri a perfectiori; in tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva; unde et ipsum nomen **naturae** translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philos. dicit in 5. Metaph. primo impositum fuit ad significandam generationem viventium, quae **nativitas** dicitur; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus, quod est in eo, quod movetur." —

hervorbringt, welche, im Gegensatz zu naturalis, eine gewaltsame, violenta, genannt werden muß. Das treibende, agirende Princip, von dem wir reden, ist innerhalb, in den Dingen selbst, so daß von freien Stücken die Action vor sich geht, wie z. B. der Fall des Steines, das Aufsteigen der Flamme, der Pulsschlag des Blutes in Herz und Adern, das Keimen der Pflanzen, im Allgemeinen: die expulsio noxiorum und die appetitio utilium. Das Alles schreibt Jedermann **der Natur** zu als einem **inneren Quell**, einer **inneren Wurzel** in dem Wesen der Dinge selbst. Deßhalb sagt Aristoteles in distincter Definition ganz treffend: „Natura est principium et caussa motus et quietis, ejus in quo est, primo et per se, et non secundum accidens". Er besagt damit also nichts anderes, als das, was alle Welt **Natur** nennt. Die Natur wird hier bezeichnet 1) als principium, d. h. die Wurzel und erste Quelle, — 2) caussa motus et quietis, d. h. sie bringt wirklich die Bewegung und Ruhe, jenen Wechsel hervor, wodurch die Dinge bald bewegt werden, bald ruhen, in ruhiger Bewegung oder in bewegter Ruhe gehalten werden,*) — 3) ejus, in quo est, d. h. die Natur ist interna et ipsis rebus insita. Endlich 4) primo et per se et non secundum accidens; denn mit Natur bezeichnen wir nicht jedes beliebige innere Princip, sondern das principium *primum*, das kein accidentales

*) Diese Ausdrücke sind in sensu accomodo zu nehmen. Es wird sich später zeigen, in wie weit Ruhe ohne Bewegung und Bewegung ohne Ruhe abstracte Begriffe sind; s. Th. 5. Phys. lect. 10.: „motui semper permiscetur aliquid quietis."

sein darf, noch auch ein ad tempus hospitans tanquam peregrinum, sondern ein essentiale, insitum, domesticum*). Deßhalb werden auch die schädlichen Flüssigkeiten (noxii humores) im Thier, oder äußere Substanzen, die innerlich aufgenommen sind, und dann auch als prima principia wirken, von dem Begriffe Natur ausgeschlossen, weil sie nicht zum Wesen gehören, und deßhalb als feindliche, fremde Eindringlinge bei erster bester Gelegenheit ausgestoßen werden. Rücksichtlich des „primo" ist noch zu bemerken, daß die **primäre** Bewegung von der **secundären** wohl zu unterscheiden ist. So theilt das Feuer auch anderen Dingen seine Wärme mit, so daß auch andere Dinge das principium calefaciendi haben. Dieses secundäre Princip ist nicht immer als natura, sondern häufig als violentia zu bezeichnen. Obschon nämlich das Wasser vom Feuer **natürlich** erwärmt wird, so ist doch diese Erwärmung für das Wasser gewaltsam — weshalb dieses die Wärme sofort wieder fahren läßt.

## §. 4.

## Violenz — Kunst.

Das zuletzt Gesagte führt uns auf die Begriffe von **Violenz** und **Kunst**, die wir mit aufnehmen müssen,

---

*) Unde rationem naturae non obtinent habitus sive infusi, sive acquisiti, quia non sunt in re ut prima motus principia, insita et essentialia; sed ut secundaria subsidia rei addititia et accidentalia; quod idem dicendum de arte, quae est etiam habitus. (ex Thoma).

um bei Erklärung derselben noch weitere nothwendige Erläuterungen rücksichtlich des Begriffs Natur geben zu können.

## Gewalt — *violentia.*

Wie „natürlich" das genannt wird, was von einem principium intrinsecum ausgeht, so ist im Gegentheile „gewaltthätig" das, was von einem principium extrinsecum herrührt, so jedoch, daß das Gewalt Leidende widerstrebt. cf. s. Thom. 8. Phys. lect. 7. — Sa. 2. 2. q. 175. a. 1. — p. 1. q. 105. a. 4. ad 1. und a. 6. ad 1. und an zahlreichen anderen Stellen. Ueberall bleibt die Definition des englischen Lehrers dieselbe: „violentum est id, cujus principium est extra, nil conferente vim passo". Diese Definition folgt von selbst aus der Definition von Natur. Denn Jedermann bezeichnet mit dem Terminus Gewalt das Gegentheil von dem, was er mit Natur ausdrücken will. Nach dem Axiom also: contrariorum contraria est ratio muß folgerichtig die Definition von Violenz ein doppeltes befassen: 1) ut ejus principium sit ab extra; 2) ut patiens repugnet i. e. nihil conferente vim passo. Damit Etwas als violent bezeichnet werde, genügt nämlich nicht, daß das influenzirende Princip ein äußerliches sei, sondern es muß auch dasjenige, dem Gewalt angethan wird, nichts dazu beitragen, daß dieses geschehe; mit andern Worten: das Gewalt Leidende muß nicht spontan, sondern unfreiwillig sich verhalten, muß widerstreben, muß gegen seine natürliche Neigung und Bewegung den Eindruck aufnehmen.

Damit aber das Gewalt Leidende nichts beitrage, genügt es nicht, daß es sich indifferent verhalte — denn eine solche ruhige Unterwerfung trüge schon bei zur Action des Einwirkenden, es wäre solche Indifferenz schon eine Convenienz zur Einwirkung. Das Gewalt Leidende muß **widerstreben**, sei es *activ*, daß es gerade zur gegentheiligen Action hinstrebt, oder *passiv* dadurch, daß es sich positiv untauglich zeigt zur Aufnahme der gewaltthätigen Bewegung. Das Erstere, das active Widerstreben, muß meist immer der Fall sein, weil kein Ding so kraftlos ist, daß es dem fremden, feindlichen Einwirker gar nichts entgegensetzen könnte. Mithin muß kurz also gesagt werden: **Wenn die natürliche Neigung nicht von demselben Princip ausgeht, was äußerlich bewegt, so ist die gegen die natürliche Neigung gerichtete Bewegung eine violente; im Gegentheile aber eine natürliche.** In dieser also gefaßten Thesis ist zugleich schon die Antwort auf die Frage angedeutet: wie sich die Sache mit *Natur* und *Violenz* gestalte, wenn es sich um die Einwirkung verschiedener, sich subordinirter Ursachen auf einander handelt, d. h. ob es als natürlich oder gewaltsam zu bezeichnen, wenn eine höhere Ursache, z. B. Gott, auf niedere Ursachen einwirkt, namentlich wenn diese Einwirkung so geschieht, daß, wie z. B. in den Wunderwerken, ein anderer Effect erfolgt, als wozu die natürlichen Principien der Dinge, auf welche eingewirkt wird, hinneigen.*)

*) Nach der früher gegebenen Ordnung der Wissenschaften kann es nicht auffallen, wenn wir hier schon von der causa prima, von Gott reden. Da die Metaphysik die philosophia prima

Nach dem h. Thomas kann das, was von sich einander untergeordneten Ursachen ausgeht, von denen die höhergeordnete auf die ihr untergeordneten einwirkt, nicht violent genannt werden. Obschon nämlich das Einwirken der höheren Ursache auf die niedere wohl gegen die **particuläre Inclination** der letzteren sein kann, so ist sie doch nicht gegen die **universelle Inclination**, vermöge welcher jedes Ding finaliter zu dem hinneigt, wodurch es eben zuletzt in Ordnung gehalten wird. Der universelle Zweck beherrscht immer Alles — und das in **natürlicher** Weise. Sa. p. 1. q. 60. a. 5.: „Unumquodque in rebus naturalibus, *quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est*, principalius et magis inclinatur *in id, cujus est, quam in se ipsum.* Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his, quae naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2. Phys. (text. 78.) Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civi-

---

ist, so muß jene Demonstration hier vorausgesetzt werden. Dazu bemerke ich: es kommt häufig vor, daß ein allgemeiner Theil einer höheren Wissenschaft leichter ist, als eine specielle Wahrheit einer niederen Wissenschaft. Wollte man Alles nach der Ordnung der Leichtigkeit behandeln, so würden die Wissenschaften auseinandergerissen werden.

tatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura *naturaliter secundum id, quod est, Dei est:* sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret, quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset *perversa,* et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur." Weiter spricht sich der englische Lehrer hierüber aus Sa. p. 1. q. 105. a. 6. Nachdem er zwei Texte aus Augustinus angeführt, von denen der eine das Gegentheil des andern zu besagen scheint, nämlich einmal: „Deus conditor et creator omnium creaturarum nihil contra naturam facit" (l. 26. e. Taustam, c. 3.) und: „Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae" (l. 26. ibid.) antwortet er: „Respondeo dicendum, quod a qualibet caussa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet caussa habeat rationem principii; et ideo secundum multiplicationem caussarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et caussa continetur sub caussa. Unde caussa superior non continetur sub ordine caussae inferioris, sed e converso. Cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. — Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet a prima caussa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum

ordo, prout dependet a qualibet secundarum caussarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum, quia ordini secundarum caussarum ipse non est subjectus; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit, puta, agendo effectus secundarum caussarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos caussae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit (l. sup. c.) quod *Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra se ipsum non facit.* — Ad primum (d. i. die erste oben aus Augustinus genommene Objection) ergo dicendum, quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest *dupliciter* contingere: uno modo per actionem agentis, qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo, ut moveatur deorsum; et hoc est *contra naturam.* Alio modo per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis; et hoc *non est contra* naturam, ut patet in fluxu et defluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter modum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione coelestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit (l. c.), quod *id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.*" cf. Sa. c. Gent. l. 3. c. 100. und 101. —

Das Gesagte wird noch klarer werden, wenn wir später in der Lehre von der substanzialen Form sehen, daß diese innerhalb des informirten Dings ist und zwar sowohl als Centrum, wie als Peripherie. So ist auch jede höhere Form, als caussa superior, nicht blos, rücksichtlich ihrer Subsistenz, ein agens s. principium extrinsecum, sondern zugleich, namentlich rücksichtlich ihrer Action, ein agens s. principium intrinsecum, so daß die oben gegebene Definition von Natur immer gewahrt und richtig bleibt. Vorzüglich aber beachte man, daß die Natur als Macrocosmus eben so gut ein Werk der Intelligenz, folglich der **Ordnung** ist, als der Microcosmus des menschlichen Körpers, in welchem Alles sich einander untergeordnet, folglich das Einwirken des Höheren auf das Niedere **natürlich** vor sich geht. So ist es auch nicht contra rationem instrumenti, daß dieses bewegt wird a propria caussa quamvis externa.

Uebrigens ist es gemäß dem h. Thomas die wahrscheinlichere Meinung, daß Gott, wenn er als agens particulare handeln will, auch secundum modum violentiae, also mit Beibehaltung der inclinatio naturalis in der Kreatur, auf diese einwirken kann. So konnte z. B. das Nehmen der Rippe aus der Seite Adams so geschehen, daß dieses Schmerz verursachte. Wir können hier diese Thesis übergehen.

## §. 5.

### Kunst, ars.

Zur weiteren Erklärung des Begriffs Natur diene der Unterschied zwischen Natur und Kunst. Die Kunst,

als recta ratio factibilium, ist derjenige habitus des Verstandes, wodurch dieser dirigirt wird in Anordnung einer externen Materie. Die Definition des artificiale ist also: cujus principium est extra, in ratione practica externam materiam disponente. Daraus leuchtet sofort der Unterschied zwischen natürlich, gewaltthätig und künstlich ein. Setzen wir die verschiedenen Definitionen nebeneinander:

naturale, cujus principium est intra;

artificiale, cujus principium est extra (in ratione sc. fabricantis);

violentum cujus principium est non solum extra, *sed etiam* naturali inclinationi oppositum.

Das gewaltsam Bewegte widerstrebt also der Natur, während das künstlich Bewegte nicht nur nicht der Natur widerstrebt, sondern diese sogar nachahmt, weshalb es heißt: ars imitatrix naturae. Die Natur ist nämlich nichts Anderes, als ein Artefact der göttlichen Weisheit, wie Thomas sagt. Der Mensch muß nun, um vollkommen zu sein, Gott sich zum Muster nehmen, ihm nachahmen, der menschliche Verstand also sein Musterbild im Göttlichen suchen. Folglich müssen die Kunstsachen, um vollkommen zu sein, die Natur nachahmen. Außerdem ist ja, nach Lehre des h. Thomas, (der peripatetischen Schule), unsere ganze Erkenntniß principiell von der Natur genommen; folglich agiren wir auch auf Grund dieser Erkenntnisse. „Quia omnis nostra cognitio est a rebus sensibilibus et naturalibus accepta: unde ad similitudinem naturalium operamur in arteficialibus.“ „Principium operationis artificialis cognitio est... Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad

finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit; quod etiam in operando ars imitatur." (Ibid.) Thom. 2. Phys. lect. 4. Deßhalb sagt Augustin (l. 1. de Musica c. 4. n. 6.) mit Recht: „quisquis ratione uti non potest, arte non utitur" — und: „tantum valet in artibus imitatio, ut, ea sublata, omnes pene perimantur." (Ibid.) Das „ars imitatur naturam" ist natürlich so zu verstehen, daß das „Nachahmen" kein adäquates „Nachahmen" ist. Während einerseits die Aehnlichkeit vorhanden, ist doch auch andererseits die Verschiedenheit festzuhalten. Die Aehnlichkeit liegt in folgenden Punkten:

1. Ex parte principii: Beide, Natur und Kunst, kommen nämlich darin überein, daß sie von einer Intelligenz ausgehen, die natürlichen von der göttlichen, die künstlichen von der menschlichen Intelligenz.

2. Ex parte subjecti: d. i. des Substrats, aus welchem und in welchem das Natur-, wie Kunstwerk gewirkt wird. Das „ex nihilo nil fit" bleibt wahr wie im natürlichen, so im künstlichen Product. (Das erste Hervorbringen der Natur durch Schaffen ist kein Naturproduct.)

3. Ex parte modi procedendi: wie die Natur in Allem eine Ordnung befolgt (opus naturae opus intelligentiae sagten deßhalb die heidnischen Philosophen schon), so auch die Kunst, das Mittel zum Zweck, das Untergeordnete zum Uebergeordneten dirigirend.

4. Ex parte termini: denn wie die vernünftig handelnden Wesen wegen eines Endzweckes handeln und Alles nach diesem sich richtet, in Bewegung setzt und seine Form annimmt, so auch kann die Natur, freilich bewußt-

los, aber geleitet und getrieben von einem schaffenden Intellect, nur sich zu einem Endzweck hin bewegen, dem sich Alles conform gestalten muß. Was in ersterer Hinsicht als Abirrung vom Zwecke ein peccatum ist, das ist in creatürlichem Bereiche als Abfall vom Ziel ein monstrum oder defectus naturae.

Die Unähnlichkeit dagegen liegt in folgenden Momenten:

1. Ex parte principii: Die Werke der Natur gehen aus einem universelleren, weiseren und wirksameren Princip hervor, und sind deßhalb selbst universeller, weiser und wirksamer, als die Werke der Kunst. Diese größere Wirksamkeit besteht aber namentlich darin, daß die Natur-Wesen (Producte) ihrem schaffenden Princip sogar insofern in etwa assimilirt werden können, daß sie ein Anderes, Aehnliches, hervorbringen können, wie z. B. die Pflanze wieder eine Pflanze, das Thier wieder seines Gleichen, — in welcher Beziehung die Kunstproducte unfruchtbar und kraftlos bleiben.

2. Ex parte modi: Die Natur geht sicherer, unterliegt weniger dem Irrthume, als die Kunst — aus demselben vorhergenannten Grunde.

3. Ex parte finis s. termini: Das Wirken der Natur ist wiederum universeller, als das der Kunst. Während jenes auf das ganze Universum hingerichtet ist, bleibt dieses mehr oder weniger innerhalb beschränkter, particulärer Gesichtskreise. „Non sumus finis omnium artificialium“ Thom. 2. Phys. lect. 4.

Die Kunstproducte (alle Artefacta) unterscheiden sich also, trotz aller Natur-Nachahmung, wesentlich von den Naturproducten, so zwar, daß ein Kunstproduct, welches immer, und wie vollkommen immer es auch sein möge,

nie das Wesen des Naturproducts erreichen kann. Mag die Kunst auch immer in mancher Hinsicht die Natur nicht blos zu erreichen, sondern sogar zu übertreffen scheinen, so ist doch wohl zu beachten: 1) daß solche ans Wunderbare grenzende Kunstproducte nur mit Hülfe der Naturkräfte verrichtet werden, so daß sie besser Naturproducte unter Nachhülfe der Kunst genannt werden müssen; 2) daß ein Kunstproduct mit Rücksicht auf einen finis particularis vollkommener sein kann, nicht aber mit Rücksicht auf den finis generalis. Die Kunst hat ihre Grenzen, über welche die Natur hinausgeht — und die Natur hat ihre Grenzen, über welche die Kunst hinausgeht, jede in ihrer specifischen Weise. Wie die Kunst nie die Palingenesie bewirken wird, so wird die Natur nie das Medicament in den Mund stecken, so lange der Kranke noch hülfreiche Hände findet, die solches besorgen können.

Zur schließlichen Erläuterung des Begriffs Natur füge ich noch den Begriff von Wunder hinzu, damit die Ausdrücke „natürlich" und „übernatürlich" in ihre respectiven Grenzen gewiesen werden. Der englische Lehrer gibt die Erklärung von Wunder also: „Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et caussa occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt ecclipsim solis et ignorat caussam, ut dicitur in princ. Metaphys. c. 11. Potest autem caussa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quae tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum alii, sicut ecclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scil. habet *caussam simpliciter et omnibus occultam.* Haec autem est Deus. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter

caussas nobis notas, miracula dicuntur" — Sa. p. 1. q 105. a. 7. Die nähere Erläuterung dieses Textes gibt Thomas in dem unmittelbar folgenden Artikel also: „Nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae; quia quodcunque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum . . . Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae *tripliciter:* uno modo, quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. *Secundo* aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum et illuminatio caecorum et similia; potest enim natura caussare vitam, sed non mortuo, et potest praestare visum, sed non caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. *Tertio modo* excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut enim aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus; et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus caussis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliae (1. Reg. 12. et 3. Reg. 18.); et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae."

## §. 6.

Nachdem der Begriff Natur durch die Gegensätze in den Begriffen Violenz, Kunst und Wunder erläutert ist, erübrigt noch rücksichtlich des Begriffs Natur zu zeigen, daß wirklich den natürlichen Dingen ein principium intrinsecum innewohnt, vermöge dessen die natürlichen Dinge eben als solche bezeichnet werden müssen, wie wir gethan haben. Die Cartesianer (Occasionalisten) fingen in der Physik ihre Opposition gegen die Scholastik eben damit an, den aufgestellten Begriff von Natur zu leugnen, indem sie den natürlichen Dingen ein ihnen innewohnendes principium agendi nicht zuerkannten, sondern nur die caussa prima, Gott, als das active Princip jeder Bewegung anerkannten. Malebranche, als ächter Cartesianer, meinte sogar, die äußerste Gefahr drohe Seitens des Begriffs Natur, insofern man damit eine vis creata agendi bezeichne, und er trägt kein Bedenken, solche Philosophen den Heiden beizuzählen. (lib. 6. de Inquis. verit. p. 2. c. 3.) Dieser angeschuldigte Ethnicismus fällt aber, nach Lehre des h. Thomas und der Väter, auf den Cartesianer selbst zurück. Nach diesen muß die Thesis: „Corporibus inest primum et intrinsecum principium, quod merito natura dicitur" als ausgemacht betrachtet werden. Thomas vertheidigt diese Wahrheit nach allen Seiten in dem 69. cap. des 3. Buchs der Summ. c. Gent.: „de opinione eorum, qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones" — zu dem man das unmittelbar folgende c. 60.: „quo modo idem effectus sit

a Deo et a naturali agente", so wie das c. 82. l. c. „quod corpora inferiora reguntur a Deo per superiora" hinzunehme, so wie aus der Sa. theol. p. 1. q. 105. den art. 5.: „utrum Deus operetur in omni operante." Mit Bezugnahme auf die citirten Stellen, die zu lang sind, um sie hieherzusetzen, hebe ich nur Einiges hervor. Wenn den Dingen kein (relativ-) erstes und innerliches Princip der Bewegung inne wohnte, so zerfiele die Ordnung der Körper zu einander. Denn Ordnung ist nicht ohne Einheit, — Einheit nicht ohne Unterordnung, — beide zusammen nicht ohne Action und Passion. cf. s. August. l. 3. de Trinit. c. 4.: „Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalis, — et ille per ipsum Deum, et sic universa creatura per creatorem suum..." Die Sonne erleuchtet die zu erwärmende Erde, die Erde erzeugt Kräuter, die Kräuter ernähren die Thiere, die Thiere dienen den Menschen: das ist eine evidente Unterordnung der Ursachen, die mit dem Wesen der Dinge so verbunden ist, daß wir durch Entfernung des princip. intrinsecum, gerade das aus den Dingen entfernten, was in ihnen das Beste ist, die Ordnung nämlich. — Ferner sagt der englische Lehrer: „Qui dat alicui, quod est praecipuum, dat eidem omnia, quae consequuntur ad illud." Dem Sein aber folgt das Handeln — „operari sequitur esse". Bei den Vätern gilt als ausgemachtes Axiom: „naturam esse propter suam operationem". Wenn Gott also den Dingen das Sein gab, so gab er ihnen auch das principium agendi s. movendi. Aus dem genannten Princip folgerten die Väter (cf. Nissen. apud Maximum t. 2. p. 155. —

Damascen. l. 2. de fide orthod. c. 23. — Sophron. ep. ad Sergium Agathon. Pap. ep. ad 6. Synod.): keine Substanz entbehre ihrer natürlichen Thätigkeit, und daß diejenigen Dinge, welche dieselbe Natur besitzen, auch dieselbe Thätigkeit haben; daß aber im Gegentheil, wo eine Verschiedenheit der Thätigkeit vorhanden, auch eine Verschiedenheit der Naturen sei. Daher argumentirten sie gegen die Apollinaristen und Eutychianer: „Christum constare duabus naturis, quia duplicis generis operationes gerat; — gegen die Monotheliten aber: „duas esse in Christo operationes, eo quod in ipso duae sint naturae.“ — Ferner: wenn die Wirkungen der Körper nicht von einem ihnen eigenthümlichen, innerlichen Princip ausgeben, sondern, wie die Occasionalisten wollen, von der göttlichen Bewegung allein herkommen, so folgt, daß die Dinge nicht durch ihre Wirkungen erkannt werden können — und wir fallen dann dem Skepticismus anheim, so wie wir, nach dem erstgegebenen Beweise, dem Pantheismus direct entgegengehen würden.

Es ist aber wohl zu beachten, daß dieses principium intrinsecum in den körperlichen Dingen je auf die Weise sich befindet, wie solches jeglichem Dinge zukommt, — und: daß dieses principium intrinsecum, wiewohl es wahres und wirklich selbstständiges Princip, doch nicht ein absolutes, d. h. kein solches zu sein braucht, daß es nicht ein höheres und (in alio genere) ersteres voraussetze, um agiren zu können. Kein erschaffenes Ding bewegt, es sei denn, es werde zuerst bewegt von dem höchsten motor, dem Urheber aller Bewegung. Daraus folgt aber nur, daß jedes Ding erst dann, aber auch dann wirklich, durch sein innerliches Princip bewegt, wenn es erst durch ein anderes, ihm äußerliches, Princip bewegt wird.

So brennt das Feuer erst dann, wenn es (durch einen ihm äußerlichen motor) dem brennbaren Gegenstande nahe gebracht wird; es brennt aber durch seine ihm eigene Kraft und nicht durch den äußeren Motor.

Weiterhin ist nicht zu übersehen, daß, wie Anfangs schon gesagt, dieses principium intrinsecum entweder ein actives oder ein passives sein kann. Insofern die Dinge bewegen, haben sie ein princ. activum, insofern sie bewegt werden, ein princ. passivum. Nur muß man wegen dieses princ. passivum sich nicht verleiten lassen, zu meinen, es sei dann kein Unterschied mehr zwischen natürlicher, gewaltthätiger und künstlicher Bewegung. Denn, sagt Thomas: „principium passivum, in quantum habet potentiam naturalem ad talem formam et motum, facit esse motum naturalem. Et propter hoc factiones rerum artificialium non sunt naturales, quia, licet principium materiale sit in eo, quod fit, non tamen habet potentiam naturalem ad talem formam.“ Das gilt also um so mehr von den violenten Bewegungen.

## §. 7.

## Analyse des Begriffs Bewegung.

Durch die vorhergehende Exposition des Begriffs Natur haben wir den Weg bahnen wollen zur vollen Würdigung eines Begriffs, welcher der thomistischen oder peripatetischen Schule sicher Ehre machen wird. Hätte die peripatetische Schule auch nie etwas Anderes geleistet, als die Fixirung dieses Begriffs, der Bewegung nämlich, so

verdiente ihr Andenken allein schon deßhalb unsterblich zu sein unter den Helden der Wissenschaft.

Wenn ich nun von vornherein die peripatetische Definition vor Bewegung hersetze, so wird man leichtlich auf den ersten Blick glauben, nichts Obscureres vernehmen zu können; bei näherer Erwägung und Prüfung aber wird man gestehen, daß die einleitenden Worte, deren ich mich vorher bedient, noch viel zu wenig besagen, um auf die Wichtigkeit hinzudeuten, welche, wenn auch überall, so doch (per accidens nämlich, wegen der falschen Fassungen) besonders hier der Wahrheit beizulegen ist.

Die Definition von Bewegung ist diese: „motus est actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum“ — (Thomas 3. Phys. l. 1. et passim). Das wäre denn die famose Definition, vermöge welcher das ganze Gebiet der Physik zu erschließen und zu entziffern, indem das formale Object derselben eben als ens mobile seu ens motui sensibili subjectum erfaßt worden. — Bemerken wir zuvörderst, daß Aristoteles eine doppelte Definition von Bewegung gibt. Außer der zuvorgenannten gibt er folgende: „motus est actus mobilis, quatenus mobile“. (3. Phys. l. 4.) Bei Definitionen ist von größter Wichtigkeit, präcis zu sein. Der h. Thomas (2. Phys. l. 15.-3. Phys. l. 1.—4.) zeigt die außerordentliche Genauigkeit des Fürsten der Peripatetiker rücksichtlich jeder einzelnen Definition, so wie ihres Verhältnisses zu einander. Rücksichtlich des Verhältnisses beider Definitionen zu einander ist zu beachten, daß es eine doppelte Definition gibt: die eine ist das principium demonstrationis — also im Anfange der wissenschaftlichen Untersuchung zu geben; die andere ist der terminus demonstrationis, — also das Resultat der wissenschaftlichen

Untersuchung. So ist es in unserem Falle. Die erstgegebene ist das Princip, die andere das Resultat.*) Nach dieser Bemerkung, die vorläufig dazu dienen möge, daß man die Worte der Peripatetiker bei Hauptdefinitionen auf ungeheuer feiner Waage wäge, gehe ich über zur Exposition der erstgenannten Definition, so jedoch, daß ich hier nur das Essentielle im Allgemeinen festsetze, die specielleren, distincteren Untersuchungen dem späteren Tractat über Bewegung aufbewahrend, nachdem alle diejenigen Tractate vorausgegangen sind, die zur genauern Erkenntniß der Lehre von der Bewegung erfordert werden.

Nach dem früher über das materielle Object der Physik Gesagten fragt es sich nämlich, welches der formelle Gesichtspunkt sei, unter welchem die Physik ihr Object, die sensiblen Dinge, zu betrachten hat. Ich supponire hier als bekannt:

1) daß die sensitive Erkenntniß alle Dinge nur wahrnimmt als individuell-particuläre, d. h. sub conditionibus hic et nunc;

2) daß die eigentliche Wissenschaft oder die intellectuelle Erkenntniß von dem accidentalen, contingenten Particularitäten abstrahirt und nur das Wesentliche oder

---

*) Die am Ende der wissenschaftlichen Untersuchung zu gebende Definition ist die vollkommene, die am Anfange zu gebende dagegen die unvollkommene. Die zuletzt zu gebende vereinigt alle Ursachen in sich, aus denen demonstrirt worden; die zuerst zu gebende kann sich mit einer oder der andern Ursache begnügen. Daher: „Unius rei est una perfecta definitio complectens omnes caussas; sed possunt esse plures definitiones sumptae ex variis caussis“ — Thom. 2. Post. l. 15.

Allgemeine als sein eigenthümliches Object hat — scientia non est nisi de universalibus;

3) daß das Erste, was in einer Sache erkannt wird, eben das Wesen, (die wesentliche Form) ist — primum, quod in unaquaque re cognoscitur, est ejus essentia.

In Voraussetzung dieser drei Wahrheiten, die theils in der Metaphysik, theils in der Logik (Log. major) zur Darstellung kommen, wird die Bestimmung des formalen Objects der Physik als ens mobile keiner Weitläufigkeit unterliegen.

Ausgehend von der **sensitiven** Erkenntniß oder, mit andern Worten, von der sensiblen Experienz als dem Fundamente der Physik beginnt die intellective Thätigkeit damit, von dem Singulären der Experienz zu abstrahiren und das allen Dingen **Gemeinsame** zu fixiren, und weiterhin, wenn sich eine Vielheit von diesem Gemeinsamen bietet, wiederum das Universellere als das Wesentlichere vor dem mehr oder weniger Specifizirten zu erfassen, nach dem Satze: cognitio nostra incipit ab universalioribus. Die heidnischen Philosophen merkten nun schon bald, daß in allen Dingen, welche uns die Natur durch die Sinne bietet, ein beständiger Wechsel (continuus fluxus et defluxus) vorhanden. Dieser beständige Wechsel, den man treffend mit dem Satze bezeichnete: „non licet aquam fluentem bis tangere" war das Kreuz für den Intellect, der das Wesen, d. i. das Unwandelbare erfassen will, um definiren zu können, quod quid sit, wie Aristoteles sagt. Während Platon ob dieser Wandelbarkeit der Dinge sich verführen ließ, an der Erkennbarkeit des Wesens der Dinge durch diese selbst zu verzweifeln und deßhalb seine Zuflucht nahm zu den **stabilen Ideen**, die nicht aus den wechselnden Dingen genommen, sondern uns **eingeboren**

seien: erfaßte der scharfsichtigere Schüler Aristoteles, in eben dem factum, das den Platon verführte, jenes wesentliche Princip, das zur Wahrheit direct hinführte, weil es eben die **Wirklichkeit** und somit die **Wahrheit** war. **Die Wahrheit ist die Wirklichkeit!** Damit war der Fund gethan. Von den wechselnden, nicht universellen Accidenzen abstrahirend, erfaßte er jenes äußerlich hervortretende *Φαινόμενον*, das als bleibende Eigenthümlichkeit (proprietas) das **Wesen** zu erkennen geben mußte — natürlich auf Grund der sensitiven Beobachtung, folglich als physische Gewißheit. Die intellectuelle Erkenntniß findet da die Grenze ihres Objects, wo nichts mehr entfernt werden kann, ohne das Ding zu zerstören; da, wo von keinen bald an- bald abwesend seienden Accidenzen mehr abstrahirt zu werden braucht, da, wo das erste Bleibende sich zeigt, da, wo nicht mehr ein accidens, sondern die proprietas sich zeigt, die als solche nicht mehr von dem Wesen zu trennen ist. (cf. Logik.) Die constante Proprietät der physischen Dinge war nun aber eben die **Wandelbarkeit — die Bewegung** — mutatio s. motus sensibilis.

Es kann nicht schwer fallen, hier den Fundamentalsatz bewahrheitet zu sehen: Primum, quod in unaquaque re cognoscitur, est ejus essentia; — (versteht sich, wie schon oft gesagt, es ist das die cognitio in confuso, nicht die cognitio essentiae distincta; diese ist die zuletzt erlangte). Alle Dinge erscheinen uns zuerst als individuell-particuläre, als singuläre, d. i. sub conditionibus hic et nunc in weiterem Sinne, nicht blos sub conditionibus *materialibus* hic et nunc. Es sind das zunächst diejenigen Zustände und Umstände, die an dem Wesen des Dings so oder anders sein, in tausendfältiger, zahlloser

Verschiedenheit wechseln können. Diese hindern mehr oder weniger den Intellect, (ich sage: mehr oder weniger; denn stricte gilt das nur von dem Materiellen hic et nunc, im weitern Sinne gilt es aber von Allem Contingenten hic et nunc, auch von dem rein geistigen. In der nachfolgenden Entwickelung von Bewegung habe ich nämlich den Blick über die physischen Dinge hinaus auf Alles Seiende geworfen), der das Wesen, das Unwandelbare sucht. Aber dadurch eben, daß der Intellect sieht, daß ein Ding solcher Wandelbarkeit unterworfen ist, sieht er sofort, daß das Ding, in wiefern wandelbar, in sofern in der Potenz ist, also kein reiner Act, keine reine, vollkommene Wirklichkeit ist. Das rein actuelle Sein (actus purus) schließt ipso facto jedes potentiale Sein, folglich jede Möglichkeit der Wandelbarkeit von sich aus. Das absolut reine Sein kann in keiner Weise nicht einmal in der Potenz zur Annahme eines Accidenz sein. Es wäre das eine Contradiction. (cf. Metaphys.) Wo immer also ein wandelbares Ding ist, da ist ein potentiales Ding, also ein aus Act und Potenz zusammengesetztes Ding, während das höchste Sein als actus purissimus auch ens simplicissimum — ens omnino simplex ist. Insofern ein Ding actu oder actuell ist, ruht es; insofern es in potentia ist, unterliegt es der Bewegung. Als in actu ist das Ding vollkommen (vollendet), als in potentia aber unvollkommen (unvollendet). Mit dem hier Gesagten ist aber das innerste Wesen aller Dinge, mit Ausnahme des höchsten Seins, ausgesprochen. Jegliche Creatur besteht ex actu et potentia, ist also im Gegensatze zu dem reinsten, einfachsten Sein Gottes zusammengesetzt und in sofern der Wandelbarkeit im absoluten Sinne unterworfen. Wie zu dieser obersten Composition aller

Creaturen in den physischen Dingen noch die Composition ex materia et forma hinzukommt, werden wir bald sehen. Es genügt hier für unsern Zweck zu bemerken, daß die Erfahrung uns in den physischen Dingen nicht blos eine Wandelbarkeit in den Accidenzen zeigt, sondern daß diese Wandelbarkeit weiter greift und **bis in das Wesen, weil das Existiren** der Dinge selbst hineingeht. Es ändert sich nicht blos etwas **an den Dingen, sondern die Dinge selbst ändern sich**, entstehen und vergehen also in ihrem ganzen Sein, oder, wenn das nicht, so ist doch die Bewegung so mit ihrer Natur verbunden, daß die Bewegung ihr ganzes Wesen determinirt, daß (wie z. B. die Himmelskörper), obwohl in ihrer Natur vollendet und unveränderlich, doch direct und wesentlich zur (localen) Bewegung hingerichtet sind. Wir bleiben also bei den physischen Dingen in dem Processe der Bewegung bis zu den innersten Principien derselben (Materie und Form), aus denen sie entstehen. Das ist die Erscheinung, das sogenannte Phänomenon, wenn man einmal diese Ausdrücke beibehalten will. Wir werden bald sehen, wie wir in diesem Phänomenon das Wesen, das sogenannte Noumenon, erfassen können und müssen. Es würde hier zu weit führen, die Sache schon hier distincter zu nehmen. cf. Sa. theol. p. 1. q. 9. a. 2. nebst dem zweiten Theile des Comment. des Cajetan. — Sa. c. Gent. l. 1. c. 15. und 16. und die von Cajetan allegirten Capitel lib. 2. c. 30. und 55. —

Beachten wir hier zuvörderst eine Unterscheidung zwischen actus und actus, um Mißverständnissen vorzukommen, oder besser zwischen actio und actus. Es gibt einen actus perfecti und actus imperfecti. Die actio perfecti folgt dem in seiner Vollendetheit constituirten

Ding; der actus imperfecti ist das, wodurch das unvollendete Ding seiner Vollendung entgegengeführt wird. Bei unserer Definition ist nicht von der actio perfecti, sondern von dem actus imperfecti die Rede, wie es bei Thomas wiederholt heißt: motus est actus imperfecti als stereotype Abkürzung der vollständigen Definition. Uebrigens kehrt in der actio perfecti oder in der operatio der Begriff der Bewegung wieder, insofern in der operatio ein transitus imperfecti ad perfectum vorhanden. Fassen wir nun unsere Definition in's Auge rücksichtlich ihrer einzelnen Terminen. Sie lautet: motus est actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum. Der englische Lehrer zeigt, 11. Metaph. l. 9. – 3. Phys. l. 2., daß es unmöglich ist, die Bewegung anders zu definiren, als Aristoteles hier gethan, wenn man anders eine wesentliche Definition verlangt, nicht aber eine Umschreibung eines Begriffs mit anderen Worten oder eine beschreibende Definition, wie man solche gäbe mit den Worten: moveri est „mutare locum". Damit wäre wenig definirt oder erklärt. Denn, was heißt: mutare locum? Durch diese Definition wäre ein dunkler Ausdruck für einen andern dunklen gesetzt. Eben so, wenn man definirte: „transitus de uno loco in alium"; oder: „continua loci mutatio"; oder: „sibi succedens existentia corporis in diversis partibus spatii Universi immobilis"; oder: „translatio unius partis materiae sive unius corporis ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt, et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum". Wäre letztere Definition, die des Cartesius, wahr, so frage ich: welches Ding ist dann bei dieser translatio das eigentlich bewegliche? Das ruhende oder das, was hier bewegt genannt wird. Man erinnere sich an das Virgil'sche

„Provehimur portu, terra urbeque esque recedunt“! (Virg. Aeneid. 3.) Diese nach- und antischolastischen Definitionen mögen zeigen, wie man sich abgemüdet an Dingen, welche alle Welt zu kennen scheint. Denn was scheint in aller Welt einfacher zu sein, als der Begriff Bewegung? Deßhalb meinten Andere: sie seie die einfachste Modification der Körper, welche Modification nicht klarer definirt werden könne; man müsse sich mit einer definitio descriptiva begnügen.*) Allen diesen Obscuritäten weicht die peripatetische Definition aus und rechtfertigt sich selbst im hellsten Lichte eigener Klarheit. Wir wollen sehen. Jede Definition muß aus Vorhergehendem und zwar Bekannterem genommen werden. Act und **Potenz** gehen aber dem Begriffe Bewegung vorher und sind auch bekannter, als der Begriff Bewegung. Sie gehen vorher: weil wir in der Metaphysik gesehen, daß sie zu den ersten Differenzen des ens gehören. Sie sind bekannter: weil sie eben dadurch, daß sie vorhergehen, dem Intellect eher einleuchten; priora sunt intellectui notiora — (cf. Logik.) Folglich wird die Bewegung richtig definirt durch den Act und die Potenz; durch den Act, weil das, was **blos** in potentia ist, noch nicht bewegt wird, sondern eben erst bewegt werden **kann**; — durch die Potenz aber, weil das, was in actu perfecto und nicht in potentia zu irgend einem anderen, weitern Act ist, nicht mehr bewegt **wird**, sondern schon bewegt **worden ist**.

---

*) Wenn Augustin l. 2. de Ord. c. 6. die Bewegung nennt: „transitum de loco in locum“, so meint er eben nur die **örtliche** Bewegung, intendirt überdieß auch nicht, die definitio essentialis zu geben.

Folglich ist die Bewegung ein actus imperfectus, medius inter potentiam et actum perfectum. Die Bewegung ist ein Act, weil das, was bewegt wird, nicht mehr in potentia ad motum ist, wie es vorher war, ehe es bewegt wurde. Obschon aber einerseits die Bewegung ein Act ist, so ist sie doch andererseits kein vollkommener Act; denn in diesem Falle hätte die Bewegung schon aufgehört, und die Ruhe, als Ende der Bewegung, wäre eingetreten. Sie ist mithin ein actus imperfectus, und als solcher in potentia ad ulteriorem actum. Sagt man also kurz: motus est actus existentis in potentia, so sind in den beiden Terminen: „actus existentis“ und „potentia“ die beiden wesentlichen Momente gegeben für die Bewegung. Das hinzuzufügende: „prout hujusmodi i. e. prout in potentia drückt das Formale der Definition aus. Johannes Damasc. (Dialect. c. 61.) sagt also treffend: „Motus est actus ejus, quod est in potentia, quatenus est in potentia. Velut aes potentiâ statua est, quippe cum aes statuae formam accipere possit. Aeris itaque, quod potentia statua est, actus positus est in eo, quod dissolvatur et formetur ac expoliatur: quae omnia sunt motus.“ In dieser Weise beweisen die Väter, daß Gott in keinerlei Weise bewegt werde, weil in ihm keine potentialitas sei, von welcher jegliche Bewegung auszugehen hat. So schreibt Cyrillus Alex. Dial. 2. de Trin.: „Quid est conversio et cassa quaedum mutatio, cum a potentia, inquam, ad actum fit transitus? Nam quod putatur aliquid esse naturali potentia, necdum tamen istud actu est effectum, eatenus manet in potentia, cum nondum acceperit motionem ad actum, sed in eo, quod initio erat, et primo remanens. Quod si forte motio-

nem ad actum receperit, in aliud quiddam transibit, quam quod in principio fuit.“

Bemerken wir jetzt mit dem h. Thomas (5. Phys. lect. 2.), Aristoteles in 3. lib. Phys. habe nicht blos die successiven Veränderungen definiren wollen, sondern auch die plötzlichen (quae fiunt *in instanti),* wenn es nur wahre Veränderungen sind. Denn, obwohl die Definition auf die successive Bewegung mehr paßt, als auf die plötzliche (instantaneus), so steht doch nichts entgegen, sie auch auf die momentanen Veränderungen anzuwenden, wie die generatio und corruptio sind. Obwohl hier das fieri und factum esse Eins sind, und in demselben Momente, so unterscheiden wir doch der Natur nach zwei Zustände, zwei Instanzen, von denen Eins die quasi via zum Anderen ist. Die immanenten Bewegungen, sowohl körperliche, als geistige, sind aber nicht in dieser Definition mitbegriffen, weil sie nur in einem andern Sinne Bewegungen genannt werden können. Denn obwohl in diesen selbst körperlichen immanenten Thätigkeiten (sehen, hören, einbilden), eine gewisse körperliche Bewegung stattfindet, als z. B. die Aufnahme des Objects: so ist doch die Thätigkeit selbst, **formell** genommen, nicht eine Bewegung im eigentlichen Sinne, weil in dieser Action nichts besagt ist, **das weiter strebt**, zu einem weiteren Acte, sondern, im Gegentheil, mit jener Action ist die Tendenz abgeschlossen (significat actum ultimum ulterius non ordinatum). Das Sehen ist z. B. der **letzte** Act der Sehkraft, also nicht ein actus existentis in potentia ad actum ulteriorem.

Damit sind wir auf verschiedene Bedeutungen gekommen, in denen das Wort Bewegung gebraucht

wird. Diese Verschiedenheit wird weiteres Licht in unsere Definition bringen.

Die Bewegung wird in dreifacher Bedeutung genommen, und zwar:

1) im weitesten Sinne des Worts für jede Thätigkeit, so daß es auch für die immanenten Operationen gebraucht wird. In diesem Sinne werden die Lebens-, Verstandes- und Willensfähigkeiten motus genannt, und auch Gott zugeschrieben cf. Sa. p. 1. q. 9. a. 1. ad 1., wo Thomas auf die aus Augustinus genommene Einwendung: „Spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum“ antwortet: „Augustinus ibi loquitur secundum modum, quo Platon dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur.“

2) In minder weitem Sinne wird das Wort Bewegung für jede körperliche oder geistige Veränderung gebraucht. In diesem stricteren Sinne ist Gott allein unbeweglich, jegliche Creatur aber beweglich, weil veränderlich. cf. Sa. p. 1. q. 9. a. 2.: „Solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo mutabilis“.

3) Im strictesten und eigentlichsten Sinne aber wird jene besondere sensible Veränderung, welche wir in den physischen Dingen mit den Sinnen wahrnehmen, Bewegung genannt. Ich sage: im strictesten und eigentlichsten Sinne; denn nach dem Grundsatze: omnis cognitio nostra incipit a sensibus — nehmen wir den Maßstab unserer Anschauungs- und Ausdrucksweise aus den sich uns zuerst bietenden sinnlichen Wahrheiten; darnach

richten sich unsere Begriffe, durch die wir dann mutatis mutandis die übersinnlichen Wahrheiten erfassen.

Nach dem oben schon gegebenen Unterschiede zwischen motus als actus perfecti und motus als actus imperfecti halte man fest, daß hier immer nur die Rede ist von dem motus als actus imperfecti, daß also der motus perfecti nur insofern wieder ein motus genannt werden und also hier gemeint sein kann, als in der actio als solcher sich das Wesen der Bewegung wiederholt.

Nach Abstraction also von allem individuell-singulären Accidenzen, und nach Abstraction von allen specifisch-particulären Beschaffenheiten bleibt als das allen physischen Dingen immer und überall (so weit die physische Experienz reicht), **Gemeinsame** und zwar als das zuhöchst Gemeinsame die **Bewegung**, sowohl bei den physischen Dingen, welche **sind** (in esse jam constituto), als auch bei den physischen Dingen, welche werden (in fieri). Die physische Experienz bietet uns nämlich zunächst eine doppelte Bewegung: die **locale** derjenigen Dinge, die schon sind, — und die **werdende** und **vergehende** Bewegung (generatio et corruptio) derjenigen Dinge, die werden und wieder vergehen. Rücksichtlich beider bietet sich dann noch eine besondere Art von Bewegung, die ein besonderes Princip hat, das wir das **vitale** nennen. Von der Bewegung des seelischen Princips reden wir hier aber nur auf Grund der physischen Experienz. Es wird sich zeigen, daß die Seele nicht in se, sondern per accidens bewegt wird, (nämlich ratione conjuncti, d. h. in Verbindung mit dem physischen Ding). Aber auf alle drei Arten der Bewegung ist unsere Definition als actus *imperfecti* im oben erwähnten Gegensatze zum actus *perfecti*

gerichtet. Nun muß aber, (um Mißverständnissen im Ausdruck bei Thomas von vornherein vorzubeugen) bemerkt worden, daß innerhalb des genus der actus imperfecti wiederum das Eine **vollkommen** genannt werden kann mit Rücksicht auf ein anderes, das innerhalb desselben genus ein **Unvollkommneres** ist. In diesem Sinne sagt Thomas, daß die locale Bewegung die vollkommenste ist unter allen anderen sensiblen Bewegungen. Sa. c. Gent. lib. III. c. 82.: „Motus localis est primus inter omnes motus, *et tempore*, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in 8. Phys. (text. 54.), *et naturaliter*, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum. Non enim augmentatur aliquis, nisi praeexistente alteratione, per quam, quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse, nisi praeexistente *loci mutatione*, quia ad hoc, quod fiat alteratio, oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc, quam prius: est etiam *perfectione* prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei *jam perfectae*".*) Das hindert nun nicht, später zu sagen, daß die **vitale** Bewegung die **vollkommenste** ist aller Be-

---

*) Der Unterschied zwischen der operatio actus perfecti und dem motus (localis) rei perfectae ist aber der, daß, wie Thomas sagt, jener propter indigentiam alterius, dieser aber propter indigenfiam rei ist. Dabei denke man aber zunächst an jenen motus localis, der per se mit dem Ding verbunden ist, (wie bei den Himmelskörpern), im Gegensatz zu jenen örtlichen Bewegungen, die blos per accidens stattfinden.

wegungen; denn dann reden wir von Vollkommenheit unter einem anderen Gesichtspunkte, nämlich rücksichtlich des Princips, wodurch die Bewegung verursacht wird.*)

Es wird nützlich sein, schon hier hinzuzufügen, daß unter den localen Bewegungen die Kreisbewegung wieder die vollkommenste ist. Sa. c. Gent. l. c.: „Inter motus locales est motus circularis prior, *et tempore,* quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in 8. Phys. (text. 64.); — *et naturaliter*, quia est magis simplex, et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium; — *et etiam perfectione,* quia reflectitur ad principium."

## §. 8.

**Nach dem im vorhergehenden §. über das formale Object der Physik Gesagten wird folgender Text des englischen Lehrers aus dem Opusc. 70. q. 5. a. 2. „utrum naturalis philosophia sit de his, quae sunt in materia et motu" die ganze Exposition beendigen können. Es wird nicht unlieb sein, auch die Objectionen nebst deren antwortlicher Lösung mit hergesetzt zu sehen.**

---

*) „Nihil prohibet, aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo coelestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior animâ animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formae; perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit." s. Th Sa. p. 1. q. 70 a. 3. ad 2.

Obj. 1. Videtur, quod scientia naturalis non sit de his, quae sunt in motu et materia. Materia enim est individuationis principium: sed nulla scientia est de individuis, sed de solis universalibus, secundum Platonis sententiam, quae ponitur in Porphyrio. Ergo scientia naturalis non est de his, quae sunt in materia.

Obj. 2. Item, scientia ad intellectum pertinet: sed intellectus cognoscit abstrahendo a materia et conditionibus materiae. Ergo de his quae non sunt a materia abstracta, nulla scientia esse potest.

Obj. 3. Item in scientia naturali agitur de primo motore, ut patet 8. Physic. sed ipse est immunis ab omni materia. Ergo scientia naturalis non est de his solum, quae sunt in materia.

Obj. 4. Item, omnis scientia de necessariis est; sed omne quod movetur, inquantum hujusmodi, est contingens, ut probatur 9. Metaph.: ergo nulla scientia potest esse de rebus mobilibus, et sic nec scientia naturalis.

Obj. 5. Item, nullum universale movetur, homo enim universalis non sanatur, sed hic homo, ut dicitur in principio Metaph.; sed omnis scientia de universalibus est: ergo naturalis scientia non est de his, quae sunt in motu.

Obj. 6. Item, in scientia naturali determinatur de quibusdam, quae non moventur, sicut est anima, (ut probatur in principio de anima); — et terra, (ut probatur in 2 coeli et mundi), et omnes formae naturales non fiunt nec corrumpuntur; et eadem ratione non moventur, nisi per accidens, ut probatur in 7. Metaph. Ergo non omnia, de quibus philosophia est, sunt in motu.

Obj. 7. Item, omnis creatura est mutabilis, quum natura immutabilis soli Deo conveniat, ut August. dicit. Si igitur ad naturalem pertinet consideratio de his, quae sunt in motu, ejus erit considerare de omnibus creaturis, quod expresse falsum esse apparet.

Sed contra. Ad philosophiam naturalem pertinet de rebus naturalibus determinare; sed res naturales sunt, in quibus est principium motus; ubicunque autem est motus, oportet esse materiam, ut dicitur in 10. Metaph.; ergo scientia naturalis est de his, quae sunt in motu et materia.

Item, de his, quae sunt in motu et materia, oportet esse aliquam scientiam speculativam, alias non esset perfecta traditio philosophiae, quae est cognitio entis; sed nulla alia scientia speculativa est de his, quia nec mathematica nec metaphysica; ergo de his est scientia naturalis. Item, hoc apparet ex his, quae dicit Philosophus 6. Metaph. et 2. Physic.

Respondeo, dicendum, quod propter difficultatem hujus quaestionis coactus fuit Plato ponere ideas. Quum enim, ut dicit Philos. 1. Metaph., crederet, omnia sensibilia semper in fluxu esse, secundum opinionem Cratuli Eracliti, et ita extimaverit, scientiam de ipsis esse non posse, posuit quasdam substantias a sensibilibus separatas, de quibus essent scientiae, et darentur definitiones. Sed hic defectus accidit ex eo, quod non distinxit, quod est per se ab eo, quod est secundum accidens, et ideo secundum accidens falluntur plerumque etiam sapientes, ut dicitur in elenchis. Ut autem probatur in 8. Metaph. quum in natura sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma ejus: per se quidem gignitur et corrum-

pitur ipsum compositum, non autem ratio sive forma, sed per accidens. Non enim fit domum esse, sed hanc domum, ut ibi dicitur. Unumquodque autem potest considerari sine omnibus his, quae ei non per se competunt; et ideo formae et rationes rerum, quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, sine motu sunt; et sic de iis sunt scientiae et definitiones, ut ibidem Philosophus dicit. Non autem scientiae sensibilium substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum separatarum a sensibilibus, ut ibidem probatur. Hujusmodi autem rationes, quas considerant scientiae, quae sunt de rebus, quum considerentur absque motu, oportet etiam, quod considerentur absque illis, secundum quae competit motus rebus mobilibus. Quum autem omnis motus tempore mensuretur, et primus motus sit motus localis, quo remoto, nullus alius motus inest, oportet, quod secundum hoc sit aliquid mobile, *quod est hic et nunc.* Hoc autem sequitur rem ipsam mobilem, secundum quod est individuata per materiam existentem sub demensionibus designatis. Unde oportet, quod hujusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerentur absque *materia signata* et absque omnibus his, quae consequuntur *materiam signatam.**) Non autem absque materia non signata, quia ex ejus notione dependet notio formae, quae determinat sibi materiam; et ideo ratio hominis, quam significat definitio, secundum quam procedit scientia, consideratur sine *his* carnibus et *his* ossibus, non autem sine carnibus et ossibus *absolute.*

---

*) Materia signata heißt: das Ding sub conditionibus hic et nunc, und steht im Gegensatze zu materia communis.

Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam *communem*, ut dicitur 7. Metaph., ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari. Possunt igitur hujusmodi rationes sic abstracte dupliciter considerari. *Uno modo* secundum se, et sic considerantur sine motu et materia siguata, et hoc non invenitur in eis, n si secundum esse, quod habent in intellectu. *Alio modo* secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes, quae quidem res sunt in materia et motu, et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam. ***Et ita per hujusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus.***

Ad primum igitur dicendum, quod materia non est individuationis principium, nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens, et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit.

Ad secundum dicendum, quod forma intelligibilis est quidditas rei: objectum autem intellectus est quid, ut dicitur 3. de anima. Quidditas autem compositi universalis, ut hominis, vel animalis, includit in se materiam *universalem*, non *particularem*, ut dicitur 7. de Metaph. Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et conditionibus ejus: non autem a materia communi in scientia naturali, quamvis etiam in scientia naturali non consideretur materia, nisi in ordine ad formam; unde etiam forma per prius est de consideratione naturalis, quam materia.

Ad tertium dicendum, quod de primo motore non

agitur in scientia naturali tanquam de *subjecto*, vel parte subjecti, sed tanquam de termino, ad quem naturalis scientia perducit. Terminus autem non est de natura rei, cujus est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad illam rem, sicut terminus lineae non est linea, sed habet aliquam habitudinem ad eam: ita et motor primus habet aliquam habitudinem ad res naturales, est tamen alterius naturae ab eis. Habet enim habitudinem ad eas, inquantum influit eis motum, et sic cadit in considerationem naturalis, non secundum ipsum, sed inquantum motor.

Ad quartum dicendum, quod scientia est de aliquo dupliciter. *Uno modo* primo et principialiter, et sic scientia est de universalibus rationibus, super quas fundatur. *Alio modo* est de aliquibus secundario, et quasi per reflexionem quandam, et sic de rebus illis est, quarum sunt illae rationes, inquantum rationes illas applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens *et ut re scita et ut medio sciendi.* Per universalem enim hominis rationem possum judicare de hoc, vel de illo. Rationes autem universales rerum sunt omnes immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est, sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.

Ad quintum dicendum, quod quamvis universale non moveatur, est tamen *ratio* rei mobilis.

Ad sextum dicendum, quod anima et aliae formae naturales, quamvis non moveantur *per se*, moventur

tamen *per accidens,* et insuper sunt *perfectiones* rerum mobilium et secundum hoc cadunt in considerationem naturalis. Terra autem quamvis secundum se totam non moveatur, — quod accidit ei, inquantum est in loco naturali, in quo quiescit per eandem naturam, per quam movetur ad locum, — tamen partes ejus moventur ad locum, quoniam sunt extra locum proprium, et sic terra ratione quietis totius et motus partium cadit in considerationem naturalis.

Ad septimum dicendum, quod mutabilitas illa, quae competit omni creaturae, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo si deserentur, deficerent ab eo, quod sunt. Dependentia autem ista pertinet ad considerationem metaphysicae potius, quam naturalis; creaturae autem spirituales non sunt mutabiles, nisi secundum electionem. Talis mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinam." —

So weit der englische Lehrer; dieser Text wird genügen zur Fixirung des formalen Objects der Physik als ens mobile prout mobile, genauer: ens motui sensibili subjectum. —

Das Nähere und Weitere in dem folgenden §. —

## §. 9.

### 3. Art. Wesen der Körper.

In Vorhergehendem haben wir, das formale Object der Physik als ens mobile, quatenus mobile bestimmend, das materiale Object der Physik in seiner ganzen Ausdehnung, als objectum adaequatum, nehmen müssen. Wie früher gesagt (s. mat. Obj.), gehören nämlich viele Dinge

in die Physik, die nicht Körper sind, als die Seele, die übrigen substanzialen Formen, Raum, Zeit, infinitum, vacuum und dergl. Diese stehen nämlich mit den sensiblen Dingen in untrennbarer Verbindung; wie weit sie mit den sensiblen Dingen im Caussalnexus stehen, in so weit gehören sie mit zum materiellen Objecte der Physik. Von dem objectum adaequatum s. totale muß wohl unterschieden werden das objectum inadaequatum partiale, aber *principale,* welches der physische, sensible Körper ist. Da nun aber die Bewegung der formale Gesichtspunkt ist, unter welchem die Physik alle ihre materialen Objecte erfaßt, so ist der Körper, (das objectum materiale partiale, sed principale) besser zu bezeichnen als corpus mobile, denn als corpus naturale, weil in dem Terminus mobile der formale Gesichtspunkt ausgedrückt ist, was durch naturale nicht geschieht; denn das Letztere kann nicht ausgesagt werden von der Materie und der substanzialen Form, so wie von den Accidenzen, welche der Naturphilosoph betrachtet in ordine ad motum. „Idem est corpus naturale et corpus mobile, ac poinde sicut hoc statuitur subjectum principale philosophiae naturalis, ita et illud statui potest; *melius* tamen ponitur pro subjecto principali corpus *mobile*, quam corpus naturale, quia mobile significat rationem formalem subjecti, tum principalis, tum adaequati Physicae, ut dictum est, quam non significat naturale. Non enim potest praedicari naturale de materia et forma substantiali et de accidentibus, quae philosophus naturalis considerat in ordine ad motum, sicut praedicari potest mobile." *)

---

*) Die materia und forma sind noch nicht entia naturalia, sondern aus materia und forma wird erst das ens naturale;

Thom. 1. Phys. Wenn der Körper aber das vorzugsweise Object der Physik ist, so handelt es sich also vor Allem um die **Definition von Körper;** denn die definitio objecti ist immer das primum principium scientiae. Die Definition muß aber auf Grund der vorhergehenden Definition von Bewegung erlangt und gegeben werden, denn diese ist eben der formale Gesichtspunkt, unter welchem die Physik ihre materiellen Objecte erfaßt.*)

Nehmen wir zuvor die Refutation der gang- und gäben Ansichten über das Wesen der Körper, um dadurch der richtigen den Weg zu bahnen. **Das Wesen der Körper kann nicht in die dreifache Ausdehnung** (trina dimensio) **gesetzt werden.** cf. Thom. 4. Phys. lect. 2. Wenn das Wesen des Körpers in der dreifachen Ausdehnung bestände, so müßte auch überall, wo die dreifache Ausdehnung sich findet, ein Körper vorhanden sein, denn das Wesen kann nie getrennt werden von dem, dessen Wesen es eben ist. Nun findet sich aber in dem Raume

---

Die materia und forma sind die principia entis naturalis, nicht aber **schon** ein ens naturale. Wohl aber können sie natura genannt werden, wie früher schon gesagt, in einem besondern Sinne.

*) Wollte man einwenden: also könnte die Sache auch unter einem anderen Gesichtspunkte gefaßt werden und dann vielleicht das W e s e n der Dinge als ein a n d e r e s erscheinen, so ist zu antworten: als Philosophen haben wir hier, wie überall, den allgemeinsten, also höchsten und letzten Gesichtspunkt gewählt, dem also alle anderen Gesichtspunkte untergeordnet sein müssen. Es kann sich nur darum handeln, ob wir usque ad ultimas caussas vordringen oder nicht, indem wir das Wesen bestimmen.

und Orte (spatium et locus) wirklich die dreifache Ausdehnung, denn der Raum und Ort können gemessen werden nach Länge, Breite und Höhe. Also wäre der Raum und Ort ein Körper! Dagegen sagt aber Thomas: „fieri non potest, ut spatium et locus sint corpora, quia, cum locus et locatum sint simul, sequeretur, duo corpora esse simul, — quod est inconveniens". Ohne Noth muß man aber keine Inconvenienzen herbeiführen. — Die Unterscheidung, welche einige Physiker hier machen zu können und zu müssen glaubten, nämlich zwischen der extensio solida (für den Körper) und der extensio penetrabilis (für den Raum) ist einfach deßhalb nicht stichhaltig, weil hiernach das Wesen des Körpers nicht mehr in die **Ausdehnung**, sondern in die **Undurchdringlichkeit** gesetzt würde. Außerdem erscheint die Unhaltbarkeit, das Wesen des Körpers in die dreifache Dimension zu setzen, in folgender Weise. Wir dürfen nämlich, und müssen sogar, nach dem Axiom: „veritas veritati contradicere nequit" die natürlichen Wahrheiten in den Glaubenswahrheiten wenigst in der Art bestätigt finden, daß kein **Widerspruch** vorhanden sein darf in beiden. Nehmen wir nun das Dogma von der Eucharistie, von der realen Präsenz des Körpers Christi. Es stellt sich bei Annahme der dreifachen Ausdehnung als des Wesens der Körper sofort eine Contradiction heraus. Wenn gesagt wird: das Wesen des physischen Körpers bestehe in der (dreifachen) Ausdehnung, so kann das verstanden werden entweder von der dimensio *in se ipsa,* oder von der dimensio *relate ad locum.* In jeder Hinsicht stellt sich eine Contradiction gegen die Glaubenswahrheit heraus. Wenn die Ausdehnung in ersterer Hinsicht (in se ipsa) verstanden wird, so könnte also der Körper Christi in der

Eucharistie nur gegenwärtig sein ratione trinae dimensionis in se ipsa; denn das wäre das Wesen; von dem Wesen aber heißt es: „essentia est ratio formalis ejus, cujus est essentia.“ Nun lehrt aber die Kirche, daß der Körper Christi realiter gegenwärtig ist nicht ratione dimensionis in se ipsa, sondern *„ratione substantiae“*, im Ausdrucke des h. Thomas.*) Folglich ist die trina dimensio in se ipsa etwas Anderes, als die substantia corporis, — folglich nicht ihr Wesen. — In zweiter Hinsicht, wenn nämlich die dimensio relate ad locum verstanden wird, würde folgen, daß der Körper Christi nicht vere et realiter gegenwärtig wäre; denn der Körper Christi hat hier keine extensio relate ad locum cf.

*) Catechismus Rom. p. 2. c. 4. n. 43.: „Christum Dominum ea ratione in Sacramento esse non dicimus, ut magnus, aut parvus est, quod ad quantitatem pertinet, sed ut substantia est. Substantia enim panis in Christi substantiam, non in magnitudinem aut in quantitatem convertitur. Nemo vero dubitat, substantiam aeque in parvo, atque in magno spatio contineri. Nam et aeris substantia totaque ejus natura sic in parva, ut in magna aeris parte; itemque tota aquae natura non minus in urnula, quam in flumine insit necesse est. Cum igitur panis substantiae corpus Domini nostri succedat, fateri oportet, ad eundem plane modum in Sacramento esse, quo erat panis substantia ante consecrationem. Ea vero utrum sub magna, an sub parva quantitate esset, nihil ad rem omnino pertinebat“. v. s. Thomam Sa. p. 3. q. 76. a. 3., wo er ganz dieselbe Sache hat. Wie könnte aber der Körper Christi im Sacramente als Substanz, und nicht als quantum sein, wenn die quantitas oder die trina dimensio das Wesen der körperlichen Substanz wäre? —

Th. Sa. p. 3. q. 76. a. 5., wo die Schlußworte des corp. art. heißen: „unde nullo modo corpus Christi est in hoc Sacramento *localiter*". — Bei alle dem folgte noch obendrein, daß, wenn die trina dimensio das Wesen des Körpers wäre, nach der Consecration die Substanz von Brod und Wein bliebe. Denn die Dimensionen von Brod und Wein bleiben. Diese Dimensionen wären aber eben nach dieser Ansicht das Wesen der körperlichen Substanz. Dagegen hat aber das Conc. Trid. Sess. 13. can. 2. erklärt: „totam substantiam panis et vini converti in corpus Christi".*)

Eben so wenig, als in die Ausdehnung, kann das Wesen der Körper in die **Undurchdringlichkeit** (impenetrabilitas) gesetzt werden, sei es nun, daß man diese Undurchdringlichkeit als Härte (soliditas) nimmt oder als Undurchdringlichkeit im engern Sinne, als impenetrabilitas radicalis oder naturalis exigentia occupandi locum impenetrabiliter. Die Undurchdringlichkeit als soliditas kann nicht das Wesen der Körper sein, weil

---

*) Als die Cartesianer, die das Wesen des Körpers in die Ausdehnung setzen, durch diese Argumente gedrängt wurden, antworteten sie: res philosophicas non esse probandas ex mysteriis fidei. Eine noble Ausflucht! als ob Etwas philosophisch wahr sein könnte, was theologisch falsch wäre! So richtet man sich selbst! Man wird wissen, daß die Cartesianer, auch noch in jüngster Auflage, den Scholastikern diesen Widerspruch, als das historische Resultat ihrer Forschungen, in die Kapuze schieben wollten! „Quod ignorant, blasphemant!" (Paul.) —

jeder Körper von der caussa prima, von Gott, durchdrungen werden kann, ohne daß die Körper aufhören, Körper zu sein, wie wir später sehen. Eben so wenig kann die Undurchdringlichkeit im anderen Sinne als exigentia occupandi locum impenetrabiliter das Wesen sein. Die Undurchdringlichkeit bezeichnet hier die Eigenschaft, vermöge welcher zwei Körper nicht zugleich in demselben Raume sein können. Diese Undurchdringlichkeit setzt aber die Ausdehnung voraus. Denn die wirkliche Undurchdringlichkeit setzt den wirklichen Contact, non secundum *totum*, sondern secundum *extrema* voraus. Der contactus *secundum extrema* in den Körpern setzt aber die superficies voraus; die superficies setzt aber die extensio voraus: also kann das Wesen der Körper nicht in der Undurchdringlichkeit bestehen. Das Wesen der Dinge, die essentiae rerum, sind unveränderlich, — „sunt sicut numeri, invariabiles" (Thom.) Alles also, was irgend wie von einer Sache entfernt werden kann, wenn auch nicht durch natürliche, sondern durch göttliche Macht, ist nicht das Wesen der Dinge. Zwei Körper können allerdings nicht zugleich in Einem Orte sein i. e. „naturaliter; possunt tamen virtute divina" lehrt Thomas Sa. 1. q. 67. a. 2. „sed contra etc". und q. 57. a. 4. ad 2. An letzterer Stelle heißt es: „quamvis de natura corporis non sit, quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quod in eodem loco possit esse simul cum alio corpore, sicut et fecit etc".

Aus dem vorher schon Gesagten rücksichtlich des contactus secundum extrema geht hervor, wie weit die Logik derjenigen geht, die da sagen: nicht deßhalb sei der

Körper undurchdringlich, weil er ausgedehnt, sondern er sei ausgedehnt, weil er undurchdringlich sei.

Eben so wird sofort einleuchten, wie diejenigen nicht weit genug denken, welche meinen, nach Entfernung der Ausdehnung eines Körpers bliebe nichts mehr übrig, wodurch ein körperliches Ding vernünftiger Weise gedacht werden könne, also auch nicht das Wesen. — Erübrigt denn nach Entfernung der Ausdehnung als Proprietät des Körpers nicht die Idee einer zusammengesetzten Substanz, welche Ausdehnung erfordert? und unterscheidet diese Idee den Körper nicht hinlänglich von den immateriellen Substanzen? Wir wollen sehen. Wir gehen jetzt direct zur einzig richtigen Definition von Körper über, wenn anders eine Wahrheit die einzig richtige zu nennen ist, die alle gegentheiligen des Irrthums überführt und an sich selbst Jahrhunderte vorübergehen läßt, ohne sich ändern zu müssen.*)

## §. 10.

### Fortsetzung.

Das Wesen des physischen Körpers muß **darin** gesetzt werden, wodurch derselbe zuerst von Allem Anderen **unterschieden** wird, was kein physischer Körper ist, und **was** gleichsam die Wurzel aller anderen Eigenthümlich-

*) Rücksichtlich der Ausdehnung nehme man sich auch bei Balmes (Fundam.-Phil. 2. B. 3. Buch) in Acht! —

keiten und Affectionen an dem physischen Körper ist. „Primum, quod in unaquaque re cognoscitur, est ejus essentia.“ Nun ist es aber das **Zusammengesetztsein einer Substanz** (ratio substantiae compositae), die geeignet ist, die dreifache Dimension anzunehmen (apta ad recipiendam trinam dimensionem), wodurch der physische Körper zuerst von Allem Anderen, was kein physischer Körper ist, unterschieden wird. Denn in diesem Punkte unterscheidet sich die physische Substanz von den immateriellen Substanzen. Diese sind einfach, nicht zusammengesetzt und nicht tauglich, die dreifache Dimension anzunehmen. Eben so wird durch die gegebene Definition der physische Körper unterschieden von den constituirenden Principien des Körpers. Denn diese constituirenden Principien (Materie und Form) können nicht zusammengesetzt sein, weil man sonst fortgehen müßte in infinitum, also die Principien verlöre. Nicht weniger scharf wird durch die gegebene Definition der physische Körper unterschieden von allen Accidenzen und Seinsweisen, denen das Substanz-Sein (ratio substantiae) nicht zukommt, wenigst nicht in so fern, als sie eben nur modi, Weisen des Seins, sind. Endlich: eben so ist auch die ratio substantiae compositae die erste Wurzel aller Eigenthümlichkeiten und Affectionen des physischen Körpers; denn diese müssen alle, wie sie von jener Substanz ausgehen, so auch wieder auf sie, als auf deren Basis, zurückgeführt werden. — Damit wäre die Lehre des englischen Meisters principiell gerechtfertigt: „Essentia corporis physici in ratione substantiae compositae aptae ad recipiendam trinam dimensionem reponi debet“. (passim). Wenn nun gefragt wird: warum denn gerade die Tauglichkeit zur Annahme **„der dreifachen Ausdehnung“** und nicht die

Tauglichkeit zur Annahme anderer Affectionen und Accidenzen mit in die Definition von Körper aufgenommen werde, so antwortet s. Thomas 3. Metaph. l. 15.: „quod quantitas inter alia accidentia propinquior est substantiae. . . Nam sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam. Albedo enim non potest dividi, et per consequens nec intelligitur individuari, nisi per subjectum. Et inde est, quod in solo quantitatis genere aliqua significantur ut subjecta, alia ut passiones". *)

Wenn nun mit gegebener Definition auch das Wesen des Körpers gefaßt ist, so sagen wir doch nicht, daß wir immer eine cognitio distincta von dem Wesen der einzelnen Körper erlangen können. Wie Thomas (de Ente et Ess. c. 6.) bemerkt, sind uns oft die wesentlichen Differenzen unbekannt und wir müssen uns dann damit behelfen, aus den Wirkungen (Erscheinungen, Phänomenen), welche uns die oft und genau wiederholt angestellte Beobachtung bietet, unsere Schlüsse zu bilden unter Bei-

---

*) cf. Gregor. Nyssen. l. de hominis opificio c. 24. ubi miro modo rei subjectae, et corporis rationem a caeterorum attributorum rationibus secernit; — et s. Augustinum l. 5. de Trinit. c. 10. ita scribentem: „In rebus, quae a participatione magnitudinis magnae sunt, quibus aliud est esse, aliud magnas esse, sicut magna domus et magnus mons... in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud, quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est magnitudo, quod est magna domus." Si autem trina dimensio essentia esset corporis, hoc esset magnitudo, quod magna domus; magnitudo enim, sive magna domus, pertineret ad ejus essentiam: quod Augustinus negat. (Sendil.)

hülfe der allgemeinsten Erkenntniß von dem Wesen der Körper, — wodurch abermals einleuchtet, was früher schon gesagt, daß ganz besonders in der Physik die experientia und die ratiocinatio Hand in Hand gehen müssen.

Es sei hier noch en passant angedeutet, zu welchen Absurditäten diejenige Meinung über das Wesen der Körper führt, welche in den Complex der Ideen aller Attribute des Körpers (aggregatio idearum attributorum omnium) das Wesen des Körpers setzt. Denn, da dieser Complex aller Attribute uns leichtlich niemals vorliegt, so müßten wir das Wesen der Körper als uns principiell unbekannt erklären; — also: erkennen wir auch nicht den Unterschied zwischen denkender und der Ausdehnung unterworfener Substanz. Wenn diese Differenz aber uns unbekannt ist, was hindert mit Locke zu behaupten: es seie noch nicht demonstrirt, daß die Materie des Denkens unfähig sei? Der Skepticismus und Materialismus wären das Loos! —

Schließlich dieses §. wird es nicht überflüssig sein, der hier gegebenen Lehre des h. Thomas gegenüber die Lehre unserer modernen, (also im Jahrhundert der sogenannten Aufklärung und Intelligenz lebenden) Physiker, wie solche gang und gäbe ist, beizufügen. Man lehrt: „Das Wesen der Dinge kennen wir nicht; — die **Eigenschaften** aber, welche allen Körpern zukommen, sind: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Porosität, Theilbarkeit, Schwere, Beweglichkeit. Die ersten beiden Eigenschaften heißen **nothwendige** allgemeine Eigenschaften, weil ohne sie kein Körper gedacht werden kann oder nicht vorhanden sein würde". (**NB.: man verwechselt den mathematischen Körper total mit dem physischen!**) „Die anderen

können zufällige allgemeine Eigenschaften genannt werden, weil wir uns wohl einen Körper auch ohne dieselben denken können. Denn obschon z. B. alle uns bekannten Körper schwer sind, so wäre es doch nicht gerade zu unmöglich, daß ein Körper aufgefunden würde, welcher keine Schwere besäße". — So die Meta-, Anti- und A-Scholastiker! Schade, daß man über die Herrlichkeit und Feinheit der **Instrumente** und experimentalen Beobachtung, in denen unsere Physiker mit Recht sich rühmen, nicht hinauszugehen weiß! Die experientia sine ratiocinatione ist eben so einseitig und mangelhaft, als die ratiocinatio sine experientia. Daß Beide vereinigt erst die Wissenschaft constituiren, wußten die Scholastiker; ob sie richtig vereinigt, wird die endliche Probe zeigen. —

---

# Erster Theil der Physik:

## Ueber das ens mobile im Allgemeinen.

## Erster Abschnitt:

## Ueber die Principien des ens mobile.

### Erstes Hauptstück:

### Ueber die Principien im Allgemeinen.

#### Erste Frage: quid sit principium entis naturalis.

#### §. 11.

Was man unter Princip im Allgemeinen versteht, haben wir in der Erkenntnißtheorie gesehen, sowie auch deren Eintheilung. Eine durch die natürliche Vernunft evidente Wahrheit ist es: „quidquid producitur, ex aliquo principium producitur“. Ueberall, wo von einer productio die Rede, ist auch die Rede vom Princip; so selbst in der Trinitatas Gottes: quia ponitur ratio productionis, genesis, ponitur etiam ratio principii. Da nun aber, wie wir gesehen, das bewegliche Ding hervorgebracht wird, so muß es auch sein Princip haben, aus dem es hervorgeht.

Zufolge der Definition der natürlichen Dinge sprechen wir hier nur von den innern Principien, nicht von den äußerlichen (extrinsecis).

Da die Natur der Principien stets und überall dieselbe bleibt, so ist die in der Erkenntnißtheorie gegebene

Definition von Princip angewandt auf die natürlichen Dinge, folgende: Principia entis naturalis sunt primordia, quae non ex aliis (consequenter nec ex alterutris), sed ex quibus omnia naturalia fiunt. Weiter unten wird ein Beispiel die Sache klarer machen.

## §. 12.

Princip muß also wohl unterschieden werden von caussa und elementum. Princip ist etwas mit Rücksicht des Hervorganges einer Sache aus oder von einer andern, mag dieser Hervorgang wie auch immer beschaffen sein, sei's Hervorgang als von einer Ursache, oder Hervorgang als von einem Terminus, oder als Hervorgang von einem das „Sein" Mittheilenden ohne Dependenz und Caussalität. Daher wird Gott der Vater genannt principium Filii, nicht aber ejus caussa oder elementum, weil er dem Sohne das Sein gibt ohne irgend welche Caussalität und Dependenz.

Aehnlicher Weise wird der Punkt principium lineae genannt, der Ort, von dem ich abreise, das principium viae, der Tag, an dem Jemand geboren wird, das principium vitae, obwohl in All' diesem gar keine Caussalität gesetzt wird.

Causssa ist das, wovon ein Ding abhängt rücksichtlich seines Seins oder Werdens, oder das, wovon ein Ding das Sein empfängt nicht auf irgend welche Weise, sondern durch realen Influx und Dependenz. So ist der

menschliche Vater die caussa filii sui, weil er ihm das Sein gibt durch realen Influx und Dependenz.

Elementum endlich ist das, woher eine Sache verursacht wird, nicht auf welche Weise immer, sondern durch Weise eines innerlich componirenden Theiles. Daher sagt Aristoteles: elementum est id, ex quo res componitur primo et est in ea. So sind die Buchstaben die elementa der Sylben, die einfachen Körper die Elemente der gemischten.

Nach dem Gesagten ist also das Verhältniß dieses: principium est communius, quam caussa, et caussa communius quoddam, quam elementum, siquidem omne elementum est caussa, et omnis caussa est principium sed non econtra. Während der Begriff caussa eine „dependentia unius ab alio" mit sich führt, bezeichnet principium nichts, als „ordinem ad principiatum". Da aber auf dreierlei Weise Etwas ordine primum sein kann (Thom. 5. Metaph. 1.) nämlich: „aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, — aut in fieri rei, sicut primum movens, aut in rei cognitione", sicut definitiones et axiomata dicuntur principia demonstrationum", deßhalb spricht man von dreierlei Principien (in esse rei — in fieri rei — in cognitione rei.) Die caussae efficientes und finales werden genannt und sind principia extrinseca. Von diesen ist hier nicht die Rede. Wir suchen hier blos die principia intrinseca, die auch elementa genannt werden („est enim elementum, quod ingreditur compositionem" Aristot.) Es sind dieses also die principia constituentia oder constitutiva.

## §. 13.

### Eigenthümlichkeiten der physischen Principien (sunt inter se contraria).

Nachdem wir die Definition der Principien gegeben, fragen wir nach deren Mannigfaltigkeit und Beschaffenheit. Wo immer eine Beschaffenheit eine solche ist, daß aus dieser die Vielheit erst resultirt, da ist es nothwendig, erst nach der Beschaffenheit zu fragen, als nach der Vielheit. Die Eigenthümlichkeit aber des physischen Princips, welche zuerst einleuchtet, ist die Contrarietät. Alle Philosophen, sagt schon Aristoteles, haben quasi ab ipsa veritate coacti anerkannt, daß die ersten Principien der physischen Dinge sich auf irgend eine Weise entgegengesetzt sind. Man sieht freilich wunderbare Verschiedenheit in Bezeichnung der Principien, aber überall die Contrarietät. Man bezeichnete die Contrarietät bald als Liebe und Haß, bald als die Leere und die Fülle, bald als Kälte und Wärme, bald als Zusammenziehen und Auseinandergehen, bald als Sichtbares und Verborgenes, bald als Dichte und Dünne, bald als Klein und Groß, bald als sich conträre Eigenschaften der Atome in Ruhe und Bewegung rc. rc.

Die Existenz der Contrarietät in den Erscheinungen (phaenomenon) ist eine Thatsache, die Niemand leugnet. In dem Phänomenon, als dem effectus, kann aber nur das sich zeigen, was in den Principien, als der Ursache, liegt.

## §. 14.

Die erste Frage wäre nun nach der Beschaffenheit dieser Contrarietät, um deren Definition geben zu können. Ist die Contrarietät eine im engen Sinne des Wortes als totale, oder eine Contrarietät im weiten Sinne eine partiale?

Die Principien der Dinge sind sich conträr oder entgegengesetzt im weiten Sinne des Wortes, insofern die generatio der Dinge, so wie alle und jede Bewegung nur stattfindet zwischen entgegengesetzten Endpunkten der Bewegung (termini). — Dieser Satz bedarf als durch sich selbst einleuchtend, keines Beweises, sondern nur der Explication. Die eigentliche Contrarietät (contrarietas proprie dicta) kann nämlich nur Statt haben bei Qualitäten. Da aber die ersten Principe der Dinge keine Qualitäten sind, so folgt, daß sie sich nicht conträr sein können im engen Sinne, sondern nur im weiten Sinne des Wortes, nämlich in so fern die Contrarietät genommen wird als irgend welche partielle Opposition oder Incompatibilität.

## §. 15.

Nicht aber alle Principien des natürlichen Dings sind sich conträr, sondern es muß ein Drittes geben, welches das gemeinschaftliche Subject für die conträren abgibt.

Hierin haben alle Philosophen übereingestimmt. Alle, welche oben genannte conträren Principe, als Kälte und Wärme, Attraction und Expulsion u. s. w. annahmen, statuirten stets außerdem noch einen gemeinschaftlichen Körper als Subject für die Contrarietäten, z. B. Feuer, Luft, Wasser oder die Atome. — Es leuchtet die Nothwendigkeit auch leicht ein aus dem Begriffe von conträr. Denn: contraria sunt, quae ab eodem subjecto se expellunt. Also muß außer zweien Contrarietäten jedesmal ein Drittes zugelassen werden, von dem sich die Conträren ausschließen. Ferner leuchtet dasselbe ein, wenn wir auf das Wesen des phys. Dinges eingehen. Dies Wesen ist die generatio, weil Bewegung. Die Principe des natürlichen Dings sind also die principia generationis. Die generatio (motio) erfordert aber nothwendig außer dem principium a quo, und außer dem principium ad quod (terminatur) das gemeinschaftliche Subject, welches übergeht von dem terminus a quo zu dem terminus ad quem. Also gibt es nothwendig außer zweien conträren Principien ein Drittes gemeinschaftliches.

Ein Beispiel wird das Gesagte um so mehr klar machen, als die künstlerischen, mechanischen Formationen rücksichtlich besagter Principe den Naturformationen gleich stehen: Wenn der Bildner aus einer Masse eine Statue verfertigt, so sind die beiden conträren, sich ausschließenden Principe die Form und das **Formlose**, und das dritte als gemeinsames Substrat die zu bearbeitende **Masse**. Man kann auch, wie man gewöhnlich spricht, diese Masse das Formlose nennen; alsdann aber muß man unterscheiden zwischen dem Subsistiren oder dem Subsistenten der Masse und der Formlosigkeit im eigentlichen Sinne. Die Form ist der terminus ad quem, —

die Formlosigkeit — privatio — der terminus a quo, — die Masse das substratum transiens. Mit Rücksicht auf die subsistirende Masse beachte man in diesem Beispiele, daß die in die Materie hineinzubildende Form eine accidentale ist rücksichtlich der Masse, aber eine wesentliche (oder substantiale) rücksichtlich der **Statue als solcher**, d. h. als Figur. Die Idee nämlich (forma exemplaris im Kopfe des Künstlers) wird nicht erst, sondern das **Gebilde** (compositum) wird; die Idee (Form im Idealen) muß schon vorhanden sein als terminus ad quem in intentione, bevor sie in alio genere rerum, nämlich als subsistirend ein compositum der Statue werden kann, oder besser, ehe **durch** sie, die Idee, das compositum des Gebildes werden kann. Daß dasselbe Verhältniß der sich hier entgegengesetzten Principien in Bildung der Statue (materia und forma) auch bei der substanzialen Composition, d. h. bei der Generation der subsistirenden Dinge mit Rücksicht auf das **Subsistiren als solches** bleibt, wird sich später zeigen.

## Zweite Frage: Wie viele Principien der physischen Dinge es gibt und welche es sind.

### §. 16.

Was wir über Definition und Contrarietät der Principien gesagt, hat im Allgemeinen sowohl bei den Neuern, als bei den Alten als ausgemachte Thatsache gegolten. Die ungeheure Abweichung und Verschiedenheit tritt erst ein, wenn es sich handelt um die **definitive** Be-

zeichnung der physischen Principien. Die weitläufige Darstellung der verschiedenen, der peripatetischen Schule feindlich gegenüber stehenden Philosophen betreffs der Anzahl und Beschaffenheit dieser Principien muß für uns von um so weniger Bedeutung sein, je evidenter sich die Wahrheit der peripatetischen Theorie herausstellen wird. Eine kurz skizirte Anführung der gegentheiligen Lehren möge deshalb genügen; nur die Atomenlehre seie eingänglicher behandelt, weil diese sich neuerdings wieder einzunisten droht. Die gegentheiligen Ansichten können im Allgemeinen in zwei Klassen getheilt werden: entweder nämlich construirte man die Naturphilosophie vom sogenannten realistischen (experimentalen — a posteriori) oder vom idealistischen (speculativen — Idee — a priori) Standpunkte aus. Ersterer Standpunkt war vorherrschend der der alten Schulen; letzterer der der neuesten deutschen Schulen (Fichte, Hegel, Schelling und ihrer Abzweigungen, so wie, wenn auch in anderer Weise, Baader und Günther). Ich sagte: vorherrschend; denn der Idealismus ist der Neuzeit nicht ausschließlich eigen. Schon bei den heidnischen Philosophen zeigen sich die Principien der idealen Constructionen, aus denen die Neuzeit ihre Glaspaläste gebaut hat, zumal es mehr als höchst wahrscheinlich ist, wie Hegel gesteht, daß viele der Alten mit ihren dem Realismus entnommenen Terminen ideelle Fassungen zu geben beabsichtigten. Wenn dieses, dann dürften die mitunter jocos scheinenden Theorien der Alten wohl ebenso die Berechtigung haben, in Reih' und Glied mit aufgeführt zu werden, wie die pantheistisch stolz einherschreitenden und prahlenden Goliathe der speculativen Neuzeit, um so mehr, da die Neuen Physiker noch nicht erwiesen, daß unter den Alten kein David stecken könnte

In den folgenden zwei §§. seien die Ansichten in historischer Folge so vorgeführt, daß in dem ersteren §. die ältere (realistische), in dem anderen die neuere (idealistische), beide ohne Zeitfolge, zusammengefaßt werden; ich überlasse es dem Leser, sich in die Bezeichnungen der Alten speculative Ideen mit beliebiger Tiefe hineinzudenken. Darauf lasse ich dann die Refutation der Elementarlehre, der Atomistiker und Corpuscular-Philosophen folgen. —

## §. 17.

### Die älteren Ansichten nebst den Uebergangsvariationen bis zum Idealismus der Neuzeit.

Pythagoras nahm — so hat es die Geschichte fixirt — die Zahl als Princip an. Ich lasse es dahin gestellt sein, was der geniale Philosoph von Samos mit seiner Zahlentheorie sagen wollte. Will man seine Bezeichnung nicht mystisch nehmen, sondern wörtlich, so leuchtet ein, daß die Zahlen zählbare Dinge supponiren: die Zahl entsteht aus der Theilung. Also sind die Principien wenigstens um einen Schritt weiter zu suchen. Ob die Pythagoräer der Mathematik das Wort reden wollten? (cf. Thom. 1. Metaph. lect. 7.) Sicher waren sie darin sehr geübt, wie Aristoteles (14. Metaph. c. 3), Cicero (4. Acad.), Empiricus und Andere (cf. s. Justin. M. in cohort. ad Graec. und 2. Irenae. l. 2. adv. haer. c. 19.) ausdrücklich bezeugen. — Einige der Pythagoräer lehrten:

„Parem numerum esse principium infinitatis, inparem finitatis“ (cf. Thom. 3. phys. lect. 6.); Andere aber postulirten eine doppelte Reihe der Dinge, die von einem doppelten Princip ihren Ausgang nehmen, „quorum unum erat bonorum, alterum malorum“, und setzten dann wieder unter den Guten, wie unter den Bösen zehn andere Principe (cf. Thom. l. c. und 1. Metaph. lect. 8.). Der numerus denarius war den Pythagoräern die vollkommenste Zahl; dann war ihnen der Ternar heilig (wie auch den Platonikern cf. August. l. 10. de Civ. D. c. 29.); der Quaternar aber (die τετρακτύς) galt ihnen so heilig, daß sie bei ihm und seinem Ursacher schwuren (cf. Plutarch. de Plac. l. 1. c. 3.) *)

Wie den Pythagoräern die Zahlen, so waren den Platonikern die Ideen die Principien der Dinge. Unter der Voraussetzung (cf. Thom. Sa. theol. p. 1. q.

---

*) Thomas bemerkt (1. Ethic. lect. 6,), daß von dem Irrthum des Pythagoras die Häresie der Manichäer herrührte, wie Archelaus, Bischof v. Mesopotamien, ein Schriftsteller des dritten Jahrh., in der Disputation mit Manes (ed. Zacagnius) berichtet: »hic ergo Scythianus (Manes) dualitatem istam introduxit contrariam sibi, quod ipse a Pythagora suscepit.« cf. Thom. 2. c. gent. c. 41.: »Posuit Pythagoras duo prima principia, bonum et malum . . . , hos autem antiquissimorum philosophorum errores quidam perversi sensus homines christianae doctrinae adjungere praesumpserunt, quorum primus fuit Marcion, quem secuti sunt Cerdoniani et postmodum Manichaei, qui hunc errorem maxime diffuderunt.« Wie aus den Pythagoräischen Zahlen die Träumereien der Valentinianer entstanden, s. bei Irenäus l. c. adv. haer. c. 19. —

84. a. 4.), daß Platon die Ideen als an sich, oder separat subsistirende Dinge annahm, durch deren Participation sowohl die intellectuelle Erkenntniß sich ermöglicht und vollzieht, als auch die physischen Dinge constituirt werden, haben wir im Platonismus ein dreifaches ewiges Princip der Dinge: außer Gott nämlich die Materie und die Ideen. Für diesen Fall vergl. den folgenden §. über den modernen Idealismus. —

Parmenides und Melissus meinten, das erste Princip seie das „Sein" (ens), als eine wesentlich gleichförmige Substanz, die aber verschieden sich zeige in sensibeln Erscheinungen. Consequent mußte Wasser, Feuer und alle anderen Körper als wesentlich dasselbe angesehen werden, verschieden nur in der sensibelen Erscheinung. Daß bei dieser Annahme das principium contradictionis in Hegel'scher Weise umgestoßen wird, ergibt sich von selbst. —

Thales statuirte als das Eine und einzige Princip das Wasser; Diogenes dagegen die Luft; — Hippasus und Heraklit das Feuer; — Pherecydes die Erde; — Andere wieder ein Anderes. Doch sahen sich diese alle genöthigt, dem obersten Einen und alleinigen Principe andere sich conträre Operationen oder Zustände, als Kälte und Wärme, Dichtigkeit und Flüssigkeit u. s. w. beizufügen und unterzuordnen. — Anaximander, Zuhörer des Thales, ließ das oberste Princip das infinitum sein, aus dem Alles werde und in welches Alles wieder aufgelöst werde, — ohne zu sagen, was diese Unendlichkeit sei (cf. Thom. 1. Phys. l. 8.) Er meinte: die Theile dieses infinitum würden geändert, das Ganze aber sei unveränderlich. Daraus schloß er dann, daß

eine unendliche Reihe von Welten erzeugt würde und wieder in dieses infinitum zurückkehre.*)

---

*) Also Parmenides, Melissus, Anaximander sagen dasselbe mit den neuern Pantheisten: omnia esse unum. Man meint doch nicht grundlos, die neuern Pantheisten sprechen zu hören, wenn Parmenides sagt: „omnia sunt unum secundum rationem, sed plura secundum sensum", wie Aristoteles berichtet (cf. Thom. 1. Metaph. l. 9.) Die neuere (Hegel'sche) Dialectik sieht der alten so ähnlich, wie ein Ei dem andern; es wird belehrend sein, ein paar derartige dialectische Künste der Alten vorgezeigt zu sehen: Melissus argumentirte also (cf. Thom. 1. Phys. l. 5.): „quod est factum, habet principium; ergo, quod non est factum, principium non habet. Ens non est factum: nam si factum est, aut est factum ex ente, aut ex non ente. Non ex non ente, quia non ens est nihil, et ex nihilo nihil fit. Nec etiam ex ente, quia sic aliquid esset, antequam fieret. Est igitur infinitum. Infinitum autem est immobile, quia non habet extra se, quo moveatur; et, cum sit immobile, non potest esse, nisi unum. Universa igitur unum sunt, nec dantur plura principia." Hierauf ist mit Thomas zu antworten (1. Phys. l. 5.): Die erste Folgerung schließt nicht, sondern ist ein reines Sophisma; denn: „quod factum est, habet principium, — ergo, quod non est factum, non habet principium" schließt nicht; es ist eine fallacia consequentis, weil „a destructione antecedentis ad destructionem consequentis" geschlossen wird, während die richtige Schlußform gerade die gegentheilige Procedur ist, nämlich: ergo, si non habet principium, non est factum. (In Divinis filius non est factus, et tamen est a Patre tanquam principio.) Nicht Alles, was Princip ist, macht das, dessen Princip es ist, sonst würde der Punkt die Linie bilden, deren Princip er ist. Wir leugnen aber, daß das ens nicht gemacht sei, wenn

Andere nahmen eine Mehrzahl von Principien an: Oenepides von Ohios Feuer und Luft; Hippon Feuer und Wasser; Onomacritus Feuer, Wasser und Erde; Empedocles die vier Elemente, die, meinte er, durch Freundschaft und List verschieden verbunden oder

---

von dem geschaffenen ens die Rede ist. Das ens factum per creationem muß als das ens factum ex non ente simpliciter bezeichnet werden, wogegen das ens factum per actiones caussarum secundarum aus präsupponirter Materie wird, die schon ein Ding ist. Auch hier kann das fieri ex non ente applicirt werden, aber nur secundum quid, insofern nämlich das Machen aus der Materie, die noch nicht die Figur hat, welche gebildet werden soll, ein Nichtseiendes voraussetzt. — Es folgt also durchaus nicht: es seie Etwas, bevor es werde. Das Axiom: „ex nihilo nil fit" gilt nicht im strict absoluten Sinne, sondern in naturalibus d. i. von secundären Agentien.

Ein anderes Sophisma des Parmenides (cf. Thom. 1. Phys. lect. 6.) ist dieses: „Quidquid est praeter ens, est non ens. Sed, quod non est ens, est nihil. Ergo, quidquid est praeter ens, est nihil. — Sed ens est unum. Ergo, quidquid est praeter unum, est nihil. Ergo est tantum unum ens." Das ist das Sophisma, welches Spinoza erneuerte (Ethic. p. 1. prop. 7.) — Es ist zu antworten: Ens est unum secundum analogiam, non vero genere, specie vel numero: „„**natura entitatis est unius rationis in omnibus secundum analogiam**"" (Thom. 2. D. 1. q. 1. a. 1.) — i. e. proportione; ut enim circulus v. g. se habet ad esse figurae comprehensae una linea, ita quadratum ad esse figurae quatuor rectis aequalibus parallelis. Quare argumentum Parmenidis et Pantheistarum non concludit: transit siquidem ab unitate secundum analogiam ad unitatem simpliciter — Thom. 1. Phys. lect. 3. et 6. (v. Sendil, p. II. Phys. p. 32.) —

entzweit die mannigfache Verschiedenheit der Dinge verursachten. — Anaxagoras dagegen nahm eine unendliche Anzahl von Theilchen verschiedener Art an, welche verschiedene Theilchen in jedem Dinge miteinander vermischt seien. „Alles sei in Allem, sagte er, aber Eines erscheine nur, während das Andere verborgen bleibe.“ —

Anaxagoras wurde berühmt durch seine homoiomeria (ὁμοιομέρεια = Aehnlichkeitstheilung). Nach Cicero (4. Acad.): „posuit materiam infinitam, sed eas particulas similes (non sensibiles, sed tantum intelligibiles) inter se minutas; eas primum confusas, postea in ordinem adductas Mente Divina“. Daher lobt ihn Thomas (1. c. Gent. c. 20.): „inter antiquos solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum“ (cf. Thom. q. de Spirit. creat. a. 5. — und Cicero l. 2. de Nat. deor.). Die principia intrinseca der physischen Dinge waren ihm partes similares minimae, wie Thomas (1. Metaph. lect. 4.) schreibt: „non enim solum dixit, principia rerum esse ignem, et aquam, et alia elementa, sicut Empedocles, sed omnia, quae sunt consimilius partium, ut caro, os, medulla, et similia, quorum infinitas minimas partes principia rerum posuit“. Daher des Anaxagoras Schlußfolgerung: „quodlibet esse in quolibet, et quodlibet fieri ex quolibet.“ Wie seine Argumente lauten, confundirte er sicher die Generation mit der Creation und verstand das Axiom: „ex nihilo nil fit“ nicht richtig. Clemens Alex. stimmt nicht ein in dessen Lob, wenn er (strom. 2.) von ihm schreibt: „primus Anaxagoras mentem rebus adhibuit; sed nec ille dignitatem servavit efficientem, nescio quas amentes describens

revolutiones, cum mentis ab agendo cessatione et amentia".

Leucipp, Democrit und nach ihnen Epicur (Thom. 1. Metaph. lect. 7.) statuirten die Lehre von den Atomen d. i. unzertheilbaren Größen. Diese Atome seien verschiedener Gestalt, rund, eckig, länglich u. s. w. und ihre mannigfaltige Verbindung producire die mannigfaltigen Körper. Mit dieser Atomistik stehen wir bei jener denkwürdigen Theorie des Heidenthums, die — in via errorum et fabularum — in mehrfachen neuen Auflagen, nach dem Abfall von der peripatetischen Scholastik, durch Cartesius, Leibnitz und Newton wiedergeboren wird, unter Zuhülfenahme von allerlei occulten Kräften die noch vorherrschend realistische alte Zeit beschließt, und sie durch Kant der idealistischen Neuzeit entgegenführt.

## §. 18.

Die unendliche Multiplizität, von unendlich kleinen, untheilbaren Größen im Heidenthume ihren Ursprung nehmend, unterdrückt von der peripatetischen Schule der Wahrheit durch zwei Jahrtausende hindurch, fand mit dem Abfall von der Scholastik wieder ihre Vertreter und hat solche gefunden bis in die neuesten Physiken hinein, trotzdem, daß ein untheilbares Ausgedehntes derselbe Widerspruch ist, als eine unendliche Zahl! — Obwohl Des Cartes und Leibnitz die Sache in anderer Weise fassen wollten, so blieben doch ihre Doctrinen nur erneuerte

Auflagen des Atomismus, weil die Principien sich nicht ändern wollten.

Der philosophische Reformator Des Cartes, der seinen Gedanken ein prunkvolles Aeußere zu geben weiß, mag Ursache gewesen sein, daß man von der Atomenlehre mehr Aufhebens gemacht hat, als sie werth ist. Zwar will Des Cartes keineswegs Atomist sein. Aber man weiß sehr wohl, daß viele Gelehrte, wie auch andere Menschen, nicht sein wollen, was sie sind. Ist Des Cartes kein Atomist im strengen Sinne des Wortes, so läuft seine physische Principienlehre doch auf dasselbe hinaus, wenn er lehrt: „particulae quantitatis secundum divisionem, figuram et localem motum variatae *sunt rerum naturalium principia*". In folgenden sechs Nummern hat Sendil (phys. p. 36.) die Cartesianische Doctrin vollständig zusammengefaßt: „postquam ille (Cartesius) professus fuit (2. p. Princ. §. 64.), ab se non aliam materiam agnosci praeter eam, quam Geometrae quantitatem vocant, postquam corporis essentiam in trina dimensione constituit, dumque indefinitum posuit ac nullum dari posse vacuum pugnacissime defendit, postquam suam obligavit fidem, nihil ab se admissum iri ut verum, quod non ex communibus notionibus tam evidenter deducatur, ut pro mathematica demonstratione sit habendum, — ita demum hypothesin confingit suam (3. p. Princ. §. 46. sq.): I. ponit unam eandemque materiam corporum mundanorum in quaslibet partes divisibilem, et jam reipsa in multas divisam. Deinde nescire se profitens, quam magnae sint partes illae materiae, et quam celeriter moveantur, et quos describant circulos, propterea quod potuerint illae innumeris modis temperari, ait II. liberum cuique esse

quidlibet assumere, modo cum experientia consentiat. *(Si cum experientia consonat Cartesiana hypothesis, nec aliter quam per experientiam cognoscimus modum, quam Deus elegit in formatione rerum: quid est hoc aliud, quam asserere, Deum elegisse modum a Cartesio excogitatum? Imponit igitur Cartesius, cum sua principia tanquam hypothesin proponit.)* Post haec III. supponit, materiam omnem fuisse a Deo divisam in particulas quam proxime aequales *(postea §. 47. eas supponit tam in magnitudine, quam in motu in se aequales, et nullam in Universo inaequalitatem relinquit, praeter illam, quae est in situ fixarum)* easque omnes tantumdam motus in se habuisse, quantum jam in mundo reperitur, et aequaliter fuisse motus, tum singulas circa propria sua centra *(alibi docet, motum omnem esse rectum, nec nisi per collisionem et occursum alicujus corporis fieri obliquum)*, et separatim a se mutuo, ita corpus fluidum componerent, quale coelum esse putamus; — tum etiam plures simul circa alia quaedam puncta aeque a se mutuo remota et eodem modo disposita, ac jam sunt centra fixarum: nec non etiam circa aliquanto plura, quae aequent numerum planetarum . . . sicque tot varios vortices componerent, quot jam astra sunt in mundo *(hanc de vorticibus doctrinam jam Anaxagoras tradiderat apud Clem. Alex. Strom. 2. p. 364.)* Quoniam vero hae particulae, in quas primum divisa materia fuit, sphaericae non erant, sed nec esse potuerant, ne vacuum daretur, Cartesius ponit IV. illas fuisse angulares, — motu autem attritis angulis in sphaericas evasisse. Repugnante autem vacuo, intervalla quae certe relinquere debent particulae sphaericae, cum inter se conjunguntur, impleta fuisse ramentis materiae minutis-

simis ex angulorum attritione relictis. V. Ponit ramenta ista fuisse alia aliis minora, et minora quidem facilius moveri potuisse. Ex hisce autem commentis *(nihil enim vel levi conjectura unquam probavit aut probare potuit vel unum a se confictum paradoxon)* VI. denique tria sua Cartesius elementa confingit: primum est materia illa subtilissima ex angulorum attritione provenimus, quae, ut ille scribit l. c., tantam vim habet agitationis, ut aliis corporibus occurrendo, in minutias indefinitae parvitatis dividatur *(id ratione repugnat et experientiae, qua constat corpora minutissima nullum fere motum aut impulsum posse recipere.)* Ex hac materia prodiisse solem et stellas fixas ille docet; — alterum elementum est materia divisa in particulas sphaericas, atque ex hac coelum compactum fuisse tradit; — tertium elementum ab ipso ponitur constans partibus vel magis crassis, vel figuras minus ad motum aptas habentibus. Hujus autem tertii elementi particulas striatas ille vocat, eo quod transeunt per angusta spatia triangularia in medium trium globorum secundi elementi *(quid si quatuor essent globi? particulae essent quadratae, pentagonae, hexagonae etc.)*; ideoque concipi illas vult tanquam exiguas columnas, tribus striis in modum cochlearum intortis excavatas. Ex hoc tertio elemento efformatam esse contendit terram cum planetis et cometis. Haec est Cartesiana de triplici elemento hypothesis, quam ille a Jordane Bruno confictam accepisse dicitur, ut observatum est ab Huetio in actis Lipsiensibus a. 1682. So Sendil über Cartesius. Man wird sich nach dem Gesagten eine Vorstellung machen von dem Genie des vielgepriesenen Reformators der

peripatetischen Scholastik. Eine veränderte Auflage der Atomistik lieferte Leibnitz mit seiner Monadologie dem pythagoräischen System sich nähernd. Nach ihm sind die Principien der Körper Einheiten, die er Monaden nennt. Die **Monade** (princ. philos. tom. 2. Opp.) ist eine einfache Substanz, die keine Theile hat. Das Compositum ist nichts anderes, als eine Aggregation von Monaden oder einfachen Substanzen. Diese Monaden, eben weil sie keine Theile haben, können nur entstehen durch Creation, und nur vergehen durch völlige Vernichtung; noch auch können dieselben verändert werden durch Einwirkung einer anderen geschaffenen Monade. Jede Monas ist von jeder anderen verschieden, hat ihre eigenen Qualitäten; sie ist einer Reihe von Evolutionen, Veränderungen und Combinationen unterworfen, die aber nur von einem innerlichen Princip ausgehen, so daß keine Monas von einer anderen irgend wie etwas empfangen kann. Diese Monaden nennt Leibnitz atomos naturae. Die Welt ist im strengen Sinne des Wortes voll von solchen Monaden; ein Leeres gibt es nicht. In verschiedener Weise beziehen sich die Monaden auf einander; eine Vielheit sammelt sich zur Einheit, die ein organisches Ganze bildet. — Wir können hier übergehen, daß jeder Monade ihre Perception, ihre Vorstellung zugeschrieben wird, so daß jede Monade, die Vielheit in der Einheit erfassend, vorstellend und strebend, durch ihr innerliches Princip thätig ist und so der Uebergang von einer Vorstellung zur anderen als organisch activer Prozeß geschehen kann, zumal da es nach Leibnitz nichts total Materielles gibt, sondern jedes Materielle organisirt und jeder Organismus beseelt ist, (wobei unerklärlich bleibt, wie, wenn der Körper ein Aggregat von Monaden ist, die Einheit der Perception zu retten;

nicht blos der relativ Eine Körper hat seine einheitliche Perception, sondern es müssen so viele Perceptionen stattfinden, als Monaden vorhanden): das, sage ich, so wie Anderes, namentlich die harmonia praestabilita, wodurch Einheit und Einklang in die heterogenen, auf einander nicht einwirken könnenden Sphären der geistigen und physischen Region der Dinge gebracht werden soll, können wir hier übergehen, um blos zu bemerken, daß, außer in Gott der höchsten, absoluten Monas, welche reinste Activität ist, in allen anderen, also creatürlichen Monaden ein doppeltes Princip, ein actives und ein passives, angenommen wird. Das active Princip, die Thätigkeit der Vorstellung, wird gehemmt, geschwächt, beschränkt durch das Materielle, je nach dem höhern oder geringern Grade des Uebergewichts der passiven Materialität. Durch die verschiedenen Grade des Vorstellens ist dann die innere Verschiedenheit der Monaden constituirt. Auf der untersten Stufe (vegetative) sind die Monaden beständig im Schlafe; auf der folgenden Stufe, der der Thiere, heißen die Monaden **Seelen**, und auf der dritten Stufe, der des vernünftigen Bewußtseins, steht die Monade als Geist da — die Vernunftwesen, während die höchste, die ungeschaffene Monas, Gott ist. Alle Monaden in gewissem Sinne **Seelen** zu nennen, in so fern sie im allgemeinen Sinne Perception und Begierde haben, dagegen will Leibnitz eben nichts einzuwenden haben. So fabelt, so scherzt ein Philosoph, dessen Genie man bewundert! Daß er aber scherze, gesteht der Philosoph — Leibnitz selbst (ep. ad Psass.)*) — und solches Spiel setzt ein Talent fort,

*) Doch sei bemerkt, daß ich diese Aeußerung Leibnitzens nicht auf Kosten anderer Aeußerungen erheben will. Sicher war

das durch die grandiose Menge seiner Kenntnisse den Ruhm bei Mit- und Nachwelt sich sicherte — Wolf nämlich, der Polyhistor. Er setzte, sage ich, die Leibnitz'sche Spielerei fort mit dem Unterschiede, daß er nicht den Namen Monaden beliebte, sondern einfache Elemente, als die Bestandtheile der Körper. Diese Elemente sollten ohne Ausdehnung, ohne Figur, ohne Größe, mit Einem Worte keine Raumgrößen und ohne jegliche innere Bewegung sein. (Cosmol. §. 184.) Dann aber sollten dieselben doch durch Kräfte oder Qualitäten von einander unterschieden, und der innere Zustand der Elemente beständigem Wechsel unterworfen sein und die einzelnen Zustände sollen bezüglich der Existenz von einander abhängig sein,

---

dieser Denker nicht mit seinen Gedanken einig. Wenn er sein genialreiches System einmal als Spiel zum Scherz hinstellt, so schreibt er doch das andere Mal ehrenhafte Worte: „animadverto, plerosque eruditos credere, abolendam esse philosophiam scholarum eique etiam subrogandam omnino diversam. . . Sed omnibus perpensis invenio, philosophiam antiquorum esse solidam, atque opportere philosophia recentiorum uti ad illam ditandam, non vero destruendam. Congressus saepe fui cum eruditis Cartesianis iisque ostendi ex ipsis mathematicis disciplinis, apud eos non extare veras naturae leges, utque habeantur, necesse esse considerare in natura non solum materiam, sed etiam vim; formas autem antiquorum aut entelechias nihil aliud esse, quam vires. Qua quidem via redintegrare puto philosophiam antiquorum sive scholasticam, qua adeo utiliter theologia utitur, quin derogem quidpiam aut modernis detectionibus aut explicationibus mechanicis, si quidem et ipsae mechanicae supponunt vis considerationem" (2. Opp. p. 1. p. 262.)

so daß über die Veränderungen, welche an dem Einen Elemente sich begeben, Rechenschaft gegeben werden kann aus den Veränderungen, welche an dem Andern Elemente sich ereignen.*)

Von der Wolf'schen Modification der Leibnitz'schen Lehre mag also dasselbe gesagt sein, was Brucker von den Leibnitz'schen Philosophemen nicht mit Unrecht schrieb: „et id incomprehensibile viris eruditis passim visum est.“ Die unbegreiflichen Dinge, welche von Männern in gutem Glauben hingenommen und verschluckt wurden, welche blos deshalb den Beinamen der Großen erhielten, weil sie die Scholastik bekämpften, wie die Reformatoren die Kirche, werden sich noch viele finden, sei es auch, daß noch berühmtere Namen ihren Klang verlieren. Zu diesen gehört zunächst Newton. Wie Leibnitz die Monaden der Pythagoräer, so erneuerte Newton, nach den vergeblichen Versuchen des Gassendi vor Cartesius (und, wie gesagt, des Cartesius selbst) die Atomistik der Epicuräer. Newton meint, (l. 3. Optic. q. 37.), alle Körper seien

---

*) Also: einmal sollen die Elemente aller inneren Bewegung baar sein — dann aber doch der innere Zustand der Elemente beständig wechseln?! — ferner, die einzelnen Zustände sollen rücksichtlich der Existenz von einander abhangen, doch aber die Elemente sich unähnlich sein: wenn die Elemente sich unähnlich sind, so sind auch die Zustände der einzelnen sich unähnlich; unähnliche Dinge schließen sich aber vielmehr aus, als daß sie von einander abhangen. Endlich, die Elemente sollen sich wechselseitig verbunden sein: welches Band kann bei Dingen stattfinden, deren innerer Zustand, wie vorhin gesagt, beständigem Wechsel unterliegt, zumal wenn die Reihenfolgen der Veränderungen verschieden sind?!

aus ursprünglichen Partikeln (particulae primigeniae) zusammengesetzt; diese Urpartikeln, aus denen dann die ganze körperliche Natur entstehen soll, (nachdem freilich von Gott die Materie geschaffen), seien fest, hart, undurchdringlich, beweglich; nach Größe, Figur, Zahl, Eigenthümlichkeiten, je nach Verhältniß des Raumes, in welchem die Bewegung vor sich gehen soll, so bemessen, daß Alles zu den Zwecken, wozu es geschaffen, in geeignetster Weise hingeleitet wird. Da jene Urpartikeln so vollkommen hart sein sollen, daß sie niemals einer Verminderung unterliegen, also immer dieselben bleiben, so können durch alle folgenden Zeiträume hindurch aus ihnen Körper von stets gleicher Natur und Textur gebildet werden. *)

Die Leibnitz-Wolf'sche Schule führt uns bis auf Kant. Damit sind wir an der neuesten Wendung der Dinge angelangt. Da es zweifelhaft ist, welcher Zustand der Naturphilosophie trostloser ist, ob der der Nach-Kant'schen oder der der Nach-Cartesianischen Periode, so sei aus letzterer noch das hervorgehoben, was uns schließlich fragen lassen wird, ob die Gegenwart darüber hinausgekommen sei. Es betrifft das die „occulten Kräfte",

---

*) Ob die Newton'sche Bewegungsconstruction der Weltkörper glücklicher geworden, werden wir anderswo zeigen. Nur das sei hier bemerkt: ich nehme mich rücksichtlich der ganzen neueren Wissenschaft, wenn es sich nicht um factische Experimente handelt, ganz außerordentlich in Acht, mich von Namen blenden zu lassen. Die fortwährenden Evolutionen und Revolutionen der nachscholastischen Wissenschaft machen mit Recht behutsam. Die Prahlereien der reformatorischen Wissenschaftler ist man zu sehr gewohnt, als daß darüber das Alte mit mitleidigem Lächeln anzusehen wäre.

einen Terminus, der bei allerneuester antipantheistischer Wendung wieder geläufig geworden. Leibnitz war es, der gegen die Cartesianischen, mechanischen Constructionen auf die „occulten Kräfte" der Natur aufmerksam machte, — nicht aber, als habe er Neues producirt, sondern um den Scholastikern die verdiente Ehre wieder zu geben (s. obige Anm.). Gerade das, was die neuern und neuesten Philosophen gesucht und meist vergebens gesucht, waren bei den peripatetischen Scholastikern gang und gäbe Dinge. Diese peripatetischen Scholastiker dehnten auf Alles den Begriff der Form aus; aber in diesem Begriffe waren die der Kraft und Bewegung und zwar auch der lebendigen Bewegung eingeschlossen. Es wird sich später herausstellen, wer die „occulten Kräfte" besser verstand, ob die Alten oder die Neuern. Bemerken wir nur noch, daß diese „occulten Kräfte" der Natur, die bis zur Stunde das Schiboleth der Naturphilosophie geblieben, der Regel nach in einer Dichotomie ihre Principien haben sollen: Contractiv- und Expansivkraft, Attraction und Expulsion, Position und Negation, Centripetal- und Centrifugalkraft, Verinnerung und Veräußerung, mit einem Worte, die Gegensätzlichkeit zweier Principien — das sind die obersten occulten Kräfte, von denen man spricht als von Principien. Nur die Baadersche Philosophie, die sich von den pantheistischen Systemen der Neuzeit lossagte, bestand darauf, daß mit dieser Duplicität nichts anzufangen, sondern zu einem Ternar resp. Quaternar der Principien die Zuflucht zu nehmen sei.

Wenn ich nun den folgenden

## §. 19.

### als neueste Naturphilosophie

betitele, so meine ich damit jene κατ᾽ ἐξοχην sich so nennende Naturphilosophie, die, allen vorhergehenden Fassungen und Leistungen gegenüber, allein das Monopol der Wissenschaftlichkeit in Anspruch nehmen zu können vermeinte. Während in der Kant'schen Philosophie wegen Unbekanntschaft mit dem „Dinge an sich" eine Naturphilosophie nicht anders möglich war, als in dem Maaße, als „synthetische Urtheile a priori" möglich erfunden wurden, d. h. einen völligen Widerspruch in sich selbst enthielt, wagte Fichte den verzweifelten Sprung auf Leben und Tod, um aus dem idealen Gebiete der Dinge in das reale zu kommen. Das unbekannte „Ding an sich" des Kant war er selbst, sein eigenes Ich. Das ideale und reale Gebiet (cf. Logik und Metaphys.), oder, wie man es fortan zu nennen beliebte, Subject und Object wurde als Eins, als Ein und dasselbe Ding, als die Gegensätze der identischen Einheit, oder als die Identität der differenzirten Gegensätze gefaßt. Die Wissenschaft war gefunden! Denn man hatte ein Princip gefunden, aus dem heraus die Ideal- und Real-Philosophie, die Geistes- und die Natur-Philosophie als nothwendig sich ergänzende Hälften construirt werden sollten; beide aber lösten sich auf in die Eine Wissenschaft, in die absolute Wissenschaft und die Wissenschaft des Absoluten — die par excellence sich den Namen der speculativen Philosophie der jüngsten d. i. letzten Zeit beizulegen nicht erblödete. Fichte, Schelling, Hegel sind die Repräsentanten dieser Speculation,

von denen die Schelling'sche Speculation sich vorzugsweise den Namen „Naturphilosophie" vindicirte. Indem man in dieser nach-kant'schen Speculation die Wissenschaft aller Dinge aus Einem obersten Principe heraus in demonstrativ-nothwendiger Consequenz darstellen wollte, also das Nothwendige (Ideale) mit dem Contingenten (Realen) vermengte, verwechselte, identificirte, wurden die Principien der absoluten Philosophie zugleich die Principien der Naturphilosophie. Das Ich und sein von ihm gesetzter Gegensatz bei Fichte, die Indifferenz von Subject und Object (Geist und Natur) als Identität beider bei Schelling, der logische (metaphysische) Begriff in seinem „An-sich-sein", so wie in dem Abfall von sich als „Anders-sein" (der Natur) und in der Rückkehr zu sich, als sich selbst erfassendes „An- und für-sich-sein" (des Geistes) unter Zuhülfenahme von gegensätzlicher Polarisation als Position und Negation, oder als Generelles und Particuläres, oder als Veräußerung und Verinnerung: das sind die obersten Principien dieser modernen pantheistischen Speculation, in welcher die Naturphilosophie von der Geistesphilosophie und diese hinwieder von jener verschlungen und verzehrt wird. Sagt man mit Oken, dem Fortsetzer und Vollender der Schelling'schen Naturphilosophie, „die Naturphilosophie nehme ihre ersten Anschauungen aus der speculativen Philosophie", so ist dieser Ausdruck nach Absicht dieser Speculanten so zu verstehen, daß die absolute Philosophie zuerst jene secundären Naturmächte, die wir wirksam sehen, als Licht, Schwere, Wärme in dem Absoluten (Gott), als in der natura naturans zu zeigen und so die Ideen aufzufinden hat, welche wir in die uns umgebende und an uns tretende Natur hineinzutragen haben.

Ist die erste Idee die Monas, als ewige sich selbst gleiche Einheit, — die zweite die Dyas, als das dialectische Unterhandeln innerer Entzweiung und Selbsterscheinung der differenzirten Monas, — die dritte endlich die Trias, als absolute Rückkehr zur Einheit durch Synthesis der beiden ersten, so haben wir, im Sinne dieser Pantheisten nicht blos die Dreieinigkeit des Absoluten, sondern auch für die Naturphilosophie jene Ideen, deren Abbilder nicht blos, sondern deren reelle Repräsentanten eben die Natur selbst in ihrer handgreiflichen Wirklichkeit, als z. B. für die drei genannten Ideen in Schwere, Licht und Wärme, und mathematisch als Raum, Zeit und Bewegung (nach Oken) abgibt. Die Urmaterie der Natur, der Aether, oder wie immer man die Sache nennen mag, ist Eins, identisch mit der Urmaterie des Geistes, identisch der innersten und höchsten principiellen Natur nach. — Die neueste Naturphilosophie war also nicht blos zu Platon zurückgekehrt, bei dem die Principien der Dinge die Ideen sind, so jedoch, daß er ein dreifaches Princip gelten läßt: Gott, die Materie und die Ideen, — sondern man war, freilich in großartig und hochklingender Dialectik, zu der Philosophie des Xenophanes, Parmenides und Melissus zurückgekommen, wo das ἓν καὶ πᾶν — omnia esse unum — als Princip des völligen Pantheismus galt. So war der Kreislauf durchgemacht und geschlossen: außerhalb der peripatetischen Schule blieb man im schlechten Heidenthum in dem Maaße stecken, als man das Prärogativ der absoluten Wissenschaft, gegenüber der christlichen Peripatetik, für sich in Anspruch nehmen wollte, d. h. in einem Maaße der hochmüthigen Allwisserei, die an das diabolische „ascendam in coelum et ero sicut altissimus“ erinnert.

Es schien zu fehlen, daß zu guter Letzt nochmals eine Revision aller vergangenen und als unhaltbar vorliegenden Philosopheme vorgenommen werde, um ja nicht voreilig die Glaspaläste der neuen Speculanten in einander zu stoßen. Wohl mag es ominös erscheinen, daß dieser Mann aus der Reihe derjenigen hervortreten sollte, welche von den Vertretern der speculativen Philosophie als absoluter Wissenschaft für radical untauglich gehalten wurden, die wahre Wissenschaft zu vertreten — der Gläubigen nämlich — und zwar der katholisch Gläubigen. Es mag noch obendrein als besonders ominös erscheinen, daß dieser Mann nicht blos ein gläubiger Laie, nicht blos ein gehorsamer Sohn der Kirche, sondern ein Priester war: also, konnte man allerseits urtheilen, ist jeder Verdacht der Ehrlichkeit und Redlichkeit des Strebens auf wissenschaftlichem Gebiete hier zu beseitigen. Gerade die Gläubigen glaubten klagen zu müssen, daß wir keine Naturphilosophie hätten, die sich einerseits mit dem Glauben vertrüge, andererseits aber den gerechten Anforderungen der modernen Speculation Genüge leiste. Dieser Mann war Günther, — und auch dieses Mannes System mißglückte. Der radicale Fehler war auch hier kein anderer, als der der ganzen neuen antischolastischen und pantheistischen Speculation: Günther wollte der wissenschaftlichen Demonstration Rechnung tragen — construirte die Wissenschaft der contingenten Dinge in gleicher Weise, als wenn ideelle Schlußfolgerungen zu machen wären, — construirte die specifisch contingenten Dinge der materiellen Natur in gleicher Weise, — Alles durch die Idee und durch die wissenschaftliche Nothwendigkeit des Zusammenhangs der Ideen erfassen wollend. Durch diese ideelle Fassung war die Duplicität des Erkenntniß-

princips für zwei ganz verschiedene Regionen der Dinge geläugnet — man war und blieb im leidigen Idealismus, so conträr auch die Contrapositionen waren, die man zur Verhütung des Pantheismus statuirte.*) Die wissenschaftliche Nothwendigkeit der speculativen Construction der Ideen findet wohl eine Brücke in's Reich der **Möglichkeiten**, nicht aber in's Reich der leibhaften **Wirklichkeit**, wenn nicht der stolze Dünkel der speculativen Allwisserei seinen Nacken beugt unter das Joch der factischen Experienz, die nichts mit der absoluten, sondern nur mit der hypothetischen Nothwendigkeit es zu schaffen hat. Günther construirte seine Ideen: so und nicht anders fordern sich wechselseitig diese Ideen, — so und nicht anders muß es sein — so und nicht anders kann es sein! Damit stand er principiell auf dem Boden der ganzen neuern pantheistischen Speculation und consequent sind die Principien seiner Naturphilosophie in letzter Instanz nichts anderes, als die Principien seiner Geistesphilosophie. Die Centralfrage Schellings, welche dieses Suchen der ganzen neuern Philosophie repräsentirt, die Frage: „wie kommen wir aus der Speculation an die Wirklichkeit des Dinges heran?" blieb. (cf. Metaphys.) — Die hier Günther'n gegebene Stellung als Revisor aller bisherigen Philosopheme nahm vor und neben und gegen Günther ein anfangs gläubiger und genialer Laie ein, Franz Baader, dessen Lehre ungleich tiefsinniger, als die Günthers, die aber aus mehrfachen Gründen weniger Verbreitung gefunden. Baader konnte bei den Katholiken

*) Günther wollte durch seine Contrapositionstheorie der par excellence sogenannte Kämpfer gegen den Pantheismus sein.

keinen Anklang finden, weil seine Orthodoxie wackelte; bei den Protestanten nicht, weil er zu positiv katholisch war; bei den Vertretern der Ideal-Speculation nicht, weil er zu positiv realistisch, und ein zu großer Feind ihrer Hirngespinste war. Trotz aller theosophischen Gnosis, durch welche Baader sich freilich nicht bescheiden ließ, sich die paulinische Warnung: „non plus sapere, quam oportet sapere“ zu Herzen zu nehmen für den kühnen Schwung seiner Speculation, hätte Baader's Philosophie den Umschwung der neuern pantheistischen Luftspeculationen zu der reellen Wirklichkeit und also zur Wahrheit bewirken können und müssen, wenn er die Logik liebgewonnen, die Erkenntnißtheorie principieller begründet, und die obersten Erkenntnißprincipien der Vernunft und Offenbarung nicht durcheinander geworfen hätte. Bei der Festigkeit des Standpunktes, die Baader dadurch erlangte, daß er sich überall an die concrete Wirklichkeit des Objects hielt, hätte es nur des Verständnisses der peripatetischen Lehre von Materie und Form, Act und Potenz bedurft, um dieses große Genie vor den Träumereien der Alchymisten, des Hermes Trismegistus, Paracelsus, Jacob Böhme's, St. Martin's und Hamann's zu bewahren, zumal wenn eine bessere Kenntniß der Theologie und eine genauere Fixirung der Principien in der Philosophie ihm den Unterschied zwischen Natürlichen und Uebernatürlichen gezeigt hätten. Kurz, so viel scheint mir sicher, daß die Baaderaner, trotz aller Irrthümer, doch vor Allen Andern zuerst Thomisten werden.*)

*) Es ist hier nicht der Ort, Baaders Lehre zu exponiren. Für die Baaderaner aber, die gewohnt sind, tief zu denken und deshalb bei den Gegnern Mangel an Kenntniß der Baader'schen Lehre zu argwohnen, bemerke ich, daß ich mehrere Jahre

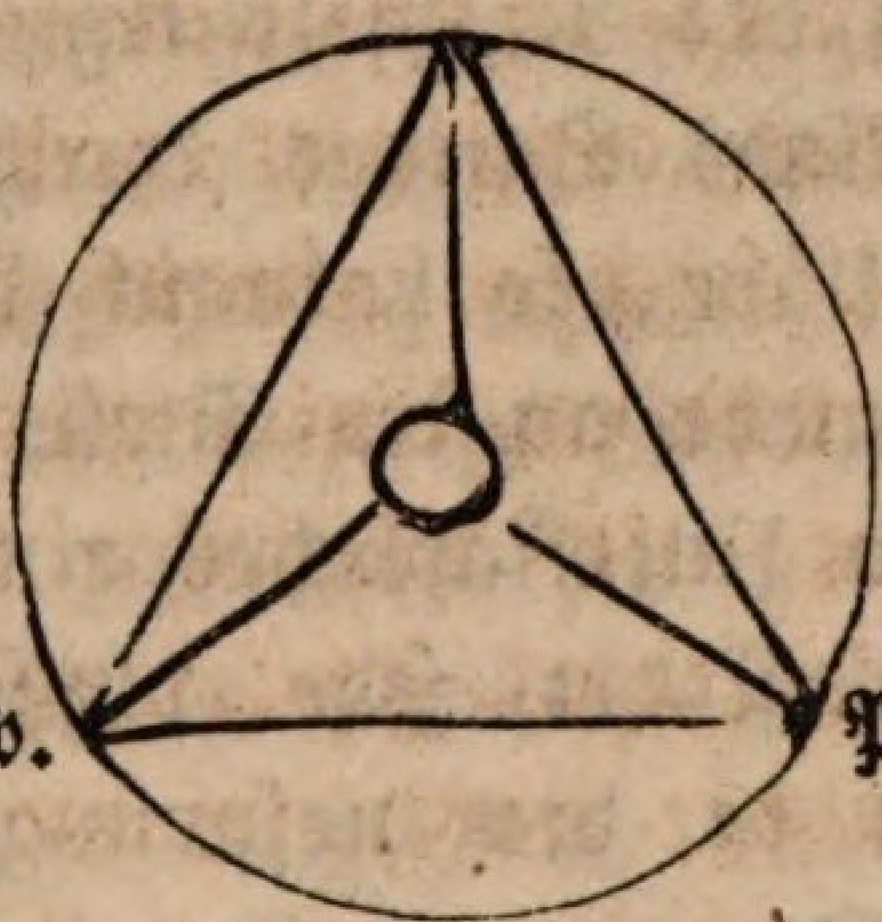
Was nun Baader's Principienlehre der Naturphilosophie betrifft, so ist sie, gegen die Ideal-Constructionen der pantheistischen Philosophen, völlig frei von pantheistischen Ingredienzen. Das Absolute gibt durchaus kein anderes Princip ab für das Relative oder Creatürliche, als das der caussa efficiens und caussa exemplaris, also nur als principium extrinsecum — wovon hier nicht die Rede ist. Baader construirt nicht die Natur von Idealprincipien aus, sondern nimmt sie, wie sie sich objectiv ihm bietet — und construirt vielmehr von hier aus das Absolute — geht also vielmehr den gerade umgekehrten Weg, als die Ideal-Philosophen. — Dann aber unterscheidet sich Baader durch seinen Ternar, der aber einen Quaternar voraussetzt, gegen den Dualismus der neuen Ideal-Naturphilosophie, die in diametralen Gegensätzen sich bewegte. Während diese dualistische Naturphilosophie in folgender Weise ihre Principien veranschaulichte:

| | Absolute | |
|---|---|---|
| + ——— | O | ——— — |
| als Position | Indifferenz<br>Identität | Negation |

ließ Baader die sich wechselseitig aufhebenden, paralisiren-

fast leidenschaftlich diese Sachen unter tüchtiger Anleitung studirt, Baader's Zuhörer gewesen und oft nnd viel mit ihm conversirt habe, so daß mir kein Zweifel übrig blieb rücksichtlich dessen, was er wollte. Man lese im Text weiter und man wird sehen, daß ich Baader, trotz seiner Irrthümer, zu schätzen weiß gegen die Neuern. Ich hoffe aber auch, daß die Baaderaner den Thomas werden zu schätzen wissen gegen Jakob Böhme. —

den, indifferenzirenden Pole durch ein drittes Glied vor dem Rückfalle in die Indifferenz sichern: so, daß aus der unentfalteten Monas (= 0 an Stelle der Indifferenz) in dreifaltiger, statt doppelter, Gliederung sich die organisirte Production begiebt nach folgendem Schema:




wobei dann von selbst ein doppelter Kreislauf entsteht, so daß die äußere (leiblich vollendete) Formation als Position (= +) dem finstern Naturcentrum als Negation (= —) polarisch entgegensteht. In dieser Weise bekämpfte Baader auch die Günther'sche Construction des Dualismus von Thesis und Antithesis zum Ternar durch die Synthesis, indem er den Ternar nur durch einen Quaternar entstehen und bestehen ließ.

Das Gesagte genügt uns hier rücksichtlich der Vielheit der Principien. Wollten wir außer den hier in historischem Referate hervorgehobenen Koryphäen der Philosophie noch einen Blick auf die Physik werfen, wie sie gegenwärtig von den Wohlmeinenden characterisirt wird, so wäre mit der Zeitschrift „Natur und Offenbarung" (Münster 1855 I. B. 2. H. S. 92.) zu sagen: „Die Naturwissenschaft (Physik im weitesten Sinne des Wortes) ist außer Stande, das Räthsel der Welt und des Daseins zu lösen. Die Erklärungen, welche die Physik gibt und

der Natur der Sache nach allein zu geben vermag, laufen im Grunde darauf hinaus, daß sie die zu erklärenden Erscheinungen durch unbekannte, selbst der Erklärung bedürfende Größen, durch auf Naturkräften beruhende Naturgesetze erklärt, womit sie indeß selbstredend keine Erklärung, keine Lösung, sondern nur ein weiteres Hinausschieben der Lösung des Räthsels erzielt. Wenn ich z. B. das Niederfallen eines Steines durch die Schwere oder Anziehungskraft erkläre, so habe ich damit gar nichts erklärt, ich habe vielmehr an die Stelle des zu Erklärenden nur etwas eben so Unerklärliches eingeschoben, und ganz in derselben Weise findet jede physikalische Lösung des Räthsels der Welt in den ursprünglichen Eigenschaften (Qualitäten) der Dinge und den in ihnen erscheinenden Naturkräften, also in völlig Unbekanntem, der Lösung eben so sehr Bedürftigem ihren Abschluß, läßt somit allemal in der Lösung eine nicht zu beseitigende unbekannte Größe stehen. Licht, Magnetismus, Electrizität, Schwere, chemische Verwandtschaft, Lebenskraft — das alles und vieles Andere sind derartige unbekannte, geheimnißvolle Größen, deren Gesetze die Physik wohl zu erkennen, deren Wesen sie nie zu ergründen vermag. Die Physik kann somit nicht zu einer befriedigenden und schließlichen Lösung des Räthsels der Welt, sie kann nicht zum vollen und wahren Verständniß der Welt und des Daseins führen. Sie bedarf vielmehr gleichsam als Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen der Metaphysik d. i. derjenigen Erkenntniß, welche über die Natur oder die gegebene Erscheinungswelt hinausgeht, um über das, was sämmtliche Erscheinungen bedingt, Aufschluß zu geben." So viel leuchtet aus diesem Texte ein: man läßt jetzt, nach dem gewaltigen Schwunge, den die Natur-

philosophie der Idealspeculanten in jüngster Zeit genommen, die Flügel ein wenig wieder hangen. Nimmt man dazu die Thatsache, daß man neuerdings eben so sehr wieder seine Zuflucht zur atomistischen, als dynamischen Erklärungsweise seine Zuflucht nimmt, daß man also rücksichtlich der obersten Principien noch nicht im Reinen ist, sondern hin und her schwankt hier so gut, wie in allen andern Hauptdisciplinen der Philosophie: so wird es wohl der Mühe werth sein, die Alten zu befragen, bei denen rücksichtlich der Principien die größte Einheit herrschte. Ehe wir jedoch die Lehre der Alten kennen lernen, schicken wir eine Widerlegung der Atomistik voraus; denn von Seite dieser scheint gegenwärtig mehr Gefahr zu befürchten zu sein, als von Seite der Ideal-Philosophen. Der idealistischen Begriffe, die man a priori aufstellte, scheint unsere experimentale Zeit doch endlich überdrüssig geworden zu sein. Diejenigen, welche zu der atomistischen Ansicht die sogenannten „occulten Kräfte" hinzunehmen wollen, mögen erst Folgendes erwägen: Die besagten occulten Kräfte sind entweder physische oder metaphysische; sind sie metaphysische Kräfte, so bleibt immer die gestellte Frage, welches denn, nächst den metaphysischen, die Principien der physischen Dinge seien; sind jene Kräfte aber physische, so haben sie natürlich auch die Natur der physischen Dinge. Die Natur (das Wesen) der physischen Dinge ist aber eben die Frage, um die es sich handelt und die wir eben beantwortet wissen wollen, wenn wir nach den Principien fragen. Es stellt sich dann aber nur Eine Alternative: entweder jene Kräfte sind einfach oder zusammengesetzt in ihrem Wesen. Sollen sie einfach sein, so gelten gegen sie alle Gründe, welche gegen die

atomistische Lehre streiten. Sind sie zusammengesetzt, so bleibt die gestellte Frage wieder: welches sind die Principien ihrer Zusammensetzung? Dieselben Fragen und Schwierigkeiten bleiben in gleicher Weise rücksichtlich der physischen Materie, die man annimmt als das Substrat für die Wirksamkeit der occulten Kräfte. — Nachdem also, wie gesagt, die a priori construirenden Naturphilosophen ihren Credit verloren, werden die a posteriori construirenden Physiker sich hauptsächlich gegen die Atomistik und Corpuscular-Philosophie zu verwahren haben. Darüber im folgenden

## §. 20.

### Refutation der Atomistiker und Corpuscular-Philosophie.

Rücksichtlich der Elementarlehre, welche die gewöhnlich sogenannten Elemente als die ersten Principien der Dinge ansieht, und auf welche man jetzt, nach chemischer Zerlegung derselben und nach Entdeckung eines halben Hundert von bis jetzt unzerlegbaren, deshalb sogenannten einfachen Stoffen, mitleidig herabsieht, in Bausch und Bogen die Alten condemnirend; bemerken wir vorab, daß die Thomisten dieser mitleidige Blick nicht erröthen macht, weil sie nie Elementarlehrer gewesen sind. Jene lehrten vielmehr: keins von den gewöhnlichen Elementen kann erstes Princip der natürlichen Dinge sein; denn die sogenannten Elemente haben ihre Principien, aus denen sie entstehen, — also können sie nicht die ersten Prin-

cipien sein. Daß die sogenannten Elemente aber entstehen und vergehen, lehrt die Erfahrung evident. Alles aber, was entsteht und vergeht, hat seine principia generationis et corruptionis. Nach dieser Bemerkung gehen wir über zu den Atomen.

Die sogenannten Atome*) können nicht die ersten Principien sein:

1) weil die Principien der Dinge die Principien zur wahren und wirklichen Generation und zur substanziellen Verschiedenheit sein müssen. Denn die physischen Dinge sind nicht blos accidentaliter, sondern substantialiter verschieden, und aus einer Substanz wird eine andere, von ihr wesentlich verschiedene erzeugt z. B. aus dem Holze Feuer, aus dem Saamen die Pflanze, aus dem Brode Fleisch, wie wir weiter unten beweisen werden. Da aber die Atome stets dieselben bleiben, so wäre die ganze Differenz in den Dingen nur accidental; denn Bewegung, Ruhe, Figur, Lage 2c. sind Accidenzen.

2) Es ist falsch, daß es ein Atom d. i. ein indivisibile geben könne. Denn das Atom ist entweder ein Körper oder nicht. Ist es kein Körper, so kann aus Zusammensetzung derselben kein Körper entstehen. Ist es aber ein Körper, so ist es ein quantum, sei es auch noch so klein. Jedes quantum ist aber theilbar. Denn, wie

---

*) Nach der Epicuräischen Lehre bilden die feinsten, der Schärfe des Auges entgehenden Körper (Atome) zuerst subtile Körper, welche sie moleculae nannten; aus diesen Moleculen bildeten sich dann die crasseren Körper. In neuerer Zeit haben die französischen Physiker den Ausdruck molecules zur Bezeichnung der Elementarstoffe wieder zur Geltung gebracht.

die quantitas eine nothwendige Proprietät des Körpers ist, so ist die Theilbarkeit eine nothwendige Proprietät der Quantität. Denn jede Quantität hat integrirende Theile („quantitas est essentialiter extensio partium“ Thom.) — also ist jede Quantität theilbar.

3) Zugegeben, daß jene Atome untheilbar seien, so werden sie doch keinerlei Figur haben. Denn die Figur ist das, was entsteht aus verschiedener Disposition (Gliederung) quantitativer Theile. Wenn aber die Atome untheilbar sind, so ist eine solche Disposition der Theile unmöglich — also keine Figur, Gestalt möglich.

4) Zugegeben, die Atome hätten Gestalt, Figur: so müßten doch alle Atome dieselbe Figur haben. Denn wenn sie verschiedene Figuren hätten, wenn z. B. das eine eckig, das andere länglich wäre, so würde folgen, daß das eine länger oder breiter wäre, als das andere: also folgte wieder die Theilbarkeit.

5) Zugegeben endlich, es seien die Atome, so, wie man sie fingirt: so müßten sie, wenn sie wirklich körperlich sein sollen — und das müßten sie — zum mindesten zusammengesetzt sein aus der körperlichen Potenz und dem körperlichen Acte d. i. aus Materie und Form. Folglich wären nicht sie, sondern Materie und Form die ersten Principien. Sie müßten aber zusammengesetzt sein ex potentia et actu, sonst wären sie ein actus purus d. i. Gott selbst.

6) Sind die Atome von derselben Species oder von verschiedener? Wenn sie von derselben Species sind, so haben sie alle dieselbe natürliche Bewegung („corpora ejusdem speciei moventur eodem modo naturali“ — Alles Feuer bewegt sich natürlich aufwärts — Thom.). Sind sie aber von verschiedener Species, so

müssen sie in ratione corporis übereinkommen, — also muß in ihnen ein principium essentiale angenommen werden, wodurch sich das eine von dem andern unterscheidet.

7) Die Atomenlehre ist vollends unsinnig, wenn es sich darum handelt, die wunderbaren Naturgebilde der vegetabilischen und sensitiven Thätigkeit zu erklären.

8) Da die Atomenlehre den realen Unterschied zwischen Substanz und Accidenz aufhebt, so ist dieselbe vollends unfähig, Glaubenswahrheiten, wie die Verwandlung der Substanz unter Beibehaltung der Accidenzen zu erklären.

9) Obschon die Kirchenväter einsahen, daß die Epicuräische Lehre von den Irrthümern, in welche sie verfallen, befreit werden könne, (denn direct geht es den Glauben nicht an, wie die Naturkörper constituirt werden): so haben sie doch einstimmig die Atomistik verworfen cf. s. Justin. M. Apol. 2. n. 12. Herm. in irris. gent. phil. n. 6. s. Iren. l. 2. adv. haer. c. 19. s. Basil. hom. 1. hexaëm. Lactant. l. de ira Dei c. 10.

## §. 21.

Alles, was gegen die atomistische Lehre hier gesagt worden, findet zugleich volle Anwendung gegen andere veraltete Theorien, zu denen man eben jetzt blindlings wieder zurückgreifen will — nämlich gegen die Theorie des Cartesius über die physischen Dinge — welche Theorie man wenigstens theilweise in jedem neuesten Handbuche

über Physik findet. Cartesius meinte: die Wesenheit der Seele (des Geistes) bestehe im Gedanken (Selbstbewußtsein), und die Wesenheit der Körper in der Ausdehnung. Alle Attribute einer Substanz, sagt Cartesius, hangen von Einem dieser Attribute so ab, daß dies Eine die Natur und Wesenheit constituirt. Die Ausdehnung constituirt die Wesenheit der körperlichen Substanz, und der Gedanke constituirt die Natur der Substanz, welche denkt, der geistigen Substanz. Da liegt der Fehler dieser weitverbreiteten Naturphilosophie. Cartesius nimmt das Phänomen für die Substanz, an welcher es sich realisirt. Wie ist es möglich, daß ein Phänomen, welches alle Charactere der Modification hat, das Constitutive einer Substanz sei?! Wir erkennen die Seele durch den Gedanken, und die Körper durch die Ausdehnung — aber daraus folgt nicht, daß das Wesen der Seele der Gedanke, und das Wesen der Körper die Ausdehnung sei. Statt zu sagen: wir sehen weiter nichts, sagt man: es ist weiter nichts vorhanden. Man verwechselt das ideale Gebiet mit dem realen und betrachtet selbst das ideale nur unter Einem Gesichtspunkte. — Das jedoch, worauf es hier allein uns ankömmt, ist eben die Lehre von der körperlichen Ausdehnung. Cartesius sagt: particulae quantitatis secundum divisionem, figuram et localem modum sunt principia rerum naturalium. Diese Lehre wird durch alle jene Gründe bekämpft, welche der atomistischen Ansicht entgegen stehen. Denn diese particulae quantitatis unterscheiden sich blos dem Worte nach von den Atomen. Cartesius behauptet zwar, (und mit ihm neueste Physiker, die nicht Philosophen sein wollen, als durch die Feinheit ihrer Instrumente), die Theilbarkeit der ausgedehnten Partikeln bis in's Unendliche. Das

aber ist ein lächerlicher Unterschied, vollends ohne Werth; denn die quantitas corporalis ist und bleibt doch das Princip. — Die Principien der Dinge müssen etwas Substanziales sein, oder es gibt keine substantiae naturales. Die Quantität mit Figur und Bewegung ist aber nichts Substanziales. Thomas lehrt: „principia substantialia in diversis rebus debent esse diversa: sunt enim radicalia principia operationum et proprietatum“; da diese letztern aber verschieden sind in verschiedenen Dingen, so müssen auch jene, die Principien, verschieden sein. Die Quantität ist aber in allen Dingen dieselbe. Also ist die Quantität nicht das Princip der natürlichen Dinge, sondern sie haben andere principia, und zwar substantialia.

Vollends unhaltbar zeigen sich die Cartesianischen quantitativen Principien, wenn es sich darum handelt, das sensitive Leben der Thiere zu erklären. Die Cartesianer antworteten auf diese entscheidende Antwort damit, daß sie die sensitiven Affectionen der Thiere total läugneten, und halfen sich damit, zu sagen: die Thiere scheinen auch menschlichen Verstand zu haben und haben ihn doch nicht: bei welcher Antwort der Fehler in der Aequivocation des Wortes „scheinen“ beruht. Dagegen schrieb man in der jüngsten veränderten Auflage des Cartesianismus, im Güntheranismus, den Thieren Selbstbewußtseinsstreben und wirkliches Denken zu, wenn auch ein anderes, als das Denken des selbstbewußten Geistes.

Der letzte und vorzüglichste Einwand der Cartesianer, den nicht vorgebracht zu haben den neuesten cartesianischen Physikern nicht zur Ehre gereicht, war: Principien müssen durch sich selbst klar und evident sein und nicht erst bewiesen werden; diese Klarheit und Evidenz kommen aber der Ausdehnung, Figur und örtlichen Bewegung der kör-

perlichen Dinge zu. — Dieser Einwand beruht auf der Aequivocation des Wortes Princip. Denn der Einwand gilt direct und in vollem Maaße nur von den Erkenntnißprincipien (principia cognitionis), nicht aber von den constitutiven Principien (principia constitutionis). Letztere sind häufig die schwierigsten Thesen der Wissenschaften, während erstere am leichtesten sind. —

## §. 22.

### Die Principien der physischen Dinge: die nach Thomas allein richtige Ansicht.

Das ens naturale kann in doppelter Hinsicht betrachtet werden, als: **werdend** und als **seiend** — in fieri und in facto esse — in statu generationis und in statu constitutionis. Wir müssen also fragen nach den Principien der **Generation** und der **Constitution**.

**1. Die Principien der Entstehung** — *principia generationis* — **der natürlichen Dinge sind** *materia, forma* **und** *privatio.* Wir supponiren hier nämlich, daß es in den natürlichen Dingen eine substanzielle Generation und Corruption gibt, was weiter unten bewiesen werden wird. Hier genüge die Thatsache der allgemeinen Experienz, vermöge welcher wir wissen, daß wirklich neue Dinge entstehen und wiederum vergehen: das Thier wird geboren und stirbt wieder; Feuer entsteht und wird ausgelöscht; Fleisch bildet sich und vergeht durch Verfaulung. Diese Thatsache beweist, daß wirkliche Substanzen

entstehen und vergehen; ehe sie entstanden, waren sie als Substanzen nicht, und sie existiren nicht mehr als Substanzen, nachdem sie vergangen.

Beweis für obigen Fundamentalsatz: Es muß so viele Principien der Dinge geben, als wie viele nothwendig sind zur Erzeugung einer Substanz. Zur Erzeugung einer neuen Substanz werden aber drei Stücke erfordert. Denn die Erzeugung ist der Uebergang vom nicht substanzialen Sein zum substanzialen Sein, und das deshalb, weil man nur dann sagen kann, daß eine neue Substanz erzeugt werde, wenn sie vorher nicht war. Folglich werden zur Erzeugung einer neuen Substanz drei Stücke erfordert, nämlich:

1) Nicht-Sein — non esse.
2) Sein — esse.
3) Das vom Nicht-Sein zum Sein übergehende Subject — subjectum transiens.

Das non esse wird erfordert als der terminus a quo s. terminus qui relinquitur; das esse wird erfordert als der terminus ad quem s. terminus qui acquiritur; das subjectum wird erfordert als materia transiens a non esse ad esse. Das non esse wird privatio genannt (στέρησις); das, was das esse gibt, wird forma genannt (εἶδος, μόρφη); und das subjectum transiens a non esse ad esse wird materia genannt (ὕλη).

Zweiter Beweis: Quidquid naturaliter fit, ex aliquo fit, nach dem Axiom der Physiker: „in rebus naturalibus *ex nihilo nil fit*". Die physischen Substanzen, wie Feuer, Pflanze, Thier, werden aber — fiunt; also muß es ein subjectum commune geben, aus dem die natürlichen Dinge werden und welches in alle Arten der Substanzen verwandelbar ist. Weil aber dieses subjectum

commune — die materia — an sich indifferent ist gegen alle determinirten Formationen und deshalb in alle Arten der Dinge übergehen kann, wie das Wachs — freilich letzteres in accidentaler Weise, ersteres dagegen in substanzialer Weise — indifferent ist gegen alle möglichen Formen, die ihm eingedrückt werden: so muß es außer der materia indifferens noch ein anderes Princip geben, welches jene Materie zu einer bestimmten Art der Dinge determinirt, z. B. Feuer, Pflanze, Thier, Mensch zu sein. Dieses determinirende Princip wird forma genannt. Die Verschiedenheit, die verschiedene Bestimmtheit, die unterschiedene Beschaffenheit oder Gestaltung dieser Form — aber NB. nicht in accidentaler, sondern substanzialer Hinsicht — bewirkt die Verschiedenheit der Dinge. Wenn also die indifferente Materie, d. i. die materia prima — die Form des Feuers erhält, so entsteht Feuer, wenn die des Wassers, der Erde, der Luft, des Steines, des Holzes u. s. w., so entsteht Wasser, Erde, Luft, Stein, Holz u. s. w. Es leuchtet aber leicht ein, daß die Materie, bevor sie irgend eine Form erhält, eine solche nicht wirklich — actu — im Voraus haben darf, sondern daß sie im Zustande des Entbehrens jener Form, mit der Empfänglichkeit — aptitudo für jene Form sich befinden muß, so oft als ein agens sich findet, ihm jene Form zu geben. Diese Entbehrung der Form mit der Empfänglichkeit für dieselbe ist die privatio. — Also concurriren drei Dinge als Principien zur Erzeugung der natürlichen Substanz, nämlich: materia, forma, privatio.*)

*) Die Objectionen, welche hier zu machen wären, müssen dem mündlichen Vortrage überlassen bleiben; beim Privatstudium

Da nun von diesen drei Principien der Generation Ein Princip als der terminus a quo oder als der terminus qui relinquitur nicht mit eingeht in die Constitution des zu werdenden Dings, so bleiben als constituirende Principien — principia *constitutionis* — d. h. als diejenigen Principien, welche in die Bildung des Dings als principia *intrinseca* eingehen und das Ding in seiner Wesenheit bilden, nur die zwei Principien: **Materie** und **Form**, übrig. Die Anerkennung dieser beiden Principien kann um so weniger Schwierigkeiten ausgesetzt sein, als fast alle, sowohl neue, als alte Philosophen diese beiden Principien, wenn auch in anderer Weise, anerkannt haben. Mögen immerhin die Naturphilosopheme einerseits mehr materiell, andererseits mehr spirituell, mehr substanzial oder accidental gefaßt worden sein: überall und stets begegnen wir einem ursprünglichen Gegensatze von Elementen oder Kräften, von denen das Eine das materiale, das Andere das formale Princip präsentirt. Diejenigen, welche z. B. ein sogenanntes Element, Wasser oder Feuer, als Princip annahmen, verstanden nothwendig darunter das materielle Princip, dem sie dann eine verschiedene Disposition beilegten, als Dichtigkeit oder Dünnigkeit, Flüssigkeit oder Festigkeit, wodurch das materielle Princip zu verschiedenartigen Dingen modifizirt und formirt

---

wird man sich durch das Folgende über Materie und Form hoffentlich stets zurecht finden. Der genannte Lehrsatz hat so viele Jahrhunderte hindurch so siegreich die erfindungsreichen Opponenten bekämpft, daß er getrost allen Objectionen entgegensehen kann, welche die neugebornen Dialectiker noch erheben werden.

werden sollte: das aber war eben nichts anderes, als die Anerkennung des formellen Princips neben dem materiellen. — Die Atomisten haben in den supponirten Atomen das materielle, und in der Disposition der Atome das formelle Princip, ähnlich wie z. B. die Steine zum Hause das Materielle, und die Disposition der angehäuften Steine die Form des Hauses abgeben. — Diejenigen, welche zu principiellen „occulten Kräften" ihre Zuflucht nehmen, sehen sich sofort gezwungen, eine Verschiedenheit der Kräfte anzunehmen, die sich zuletzt auf die Duplicität von Passivität und Activität reducirt: die passive und active Grundkraft ist abermals nichts anderes, als das materielle und formelle Princip — die Materie und die Form. — Der Anerkennung dieser fundamentalen Wahrheit zweier Grundprincipien, des Materiellen nämlich und des Formellen, stehen, sagte ich, insofern keine Schwierigkeiten entgegen, als Alle gestehen, es gebe ein „principium materiale, ex quo omnia fiunt" und ein „principium formale, per quod omnia diversificantur et in determinato entis modo constituuntur." Aber, wie schon Aristoteles bemerkt, die Schwierigkeit liegt darin, zu bestimmen, welches die Natur, die Beschaffenheit eines jeden dieser beiden Principien ist. In der Antwort auf diese Frage, ist mit Aristoteles zu sagen, haben die Philosophen außer der peripatetischen Schule sich geirrt. Die Scholastiker hielten die peripatetische Lehre über diesen Gegenstand für einen der wichtigsten Fortschritte der Philosophie — und das sicher mit Recht. Die Wiedereinführung dieser Ansicht der Scholastiker ist zweifelsohne, wie sich in allen Gebieten der Wissenschaften herausstellen wird, der richtige Crystallisationspunct, an

dem sich nicht blos die Naturphilosophie, sondern die gesammte Philosophie wieder orientiren muß.

---

## Zweites Hauptstück.

### Die materia prima der natürlichen Dinge.

Die vollständige Abhandlung der Lehre über die Materie würde folgende fünf Punkte befassen:

1) was sie sei;

2) ob sie ein wirkliches Sein (actum entitativum) habe, oder ob sie vielmehr eine pure Potenz sei, die in alle Gattungen der Dinge verwandelbar ist;

3) ob sie eigene Existenz habe;

4) ob sie, — durch göttliche Macht — ohne irgend welche Form sein könne;

5) welche ihre Eigenthümlichkeiten seien.

Nach weitläufiger Besprechung der obersten Punkte wird es überflüssig sein, bei letzteren in längerer Untersuchung zu verweilen.

## §. 23.

### Die substanziale Generation.

Der richtige Begriff von der materia prima, — die wir hier schlechthin Materie nennen — hängt vorzugsweise ab von der richtigen Fassung der substanzialen Generation. Deshalb zunächst Einiges über diese.

Die Veränderung, welche wir in den natürlichen Dingen wahrnehmen, ist eine doppelte: die eine ist eine accidentale, die andere eine substanziale. Die accidentale Veränderung ist der Uebergang eines Accidenz in ein anderes Accidenz, wie z. B. wenn aus einem Kinde ein Jüngling, aus einem kleinen Menschen ein großer, aus einem ungelehrten Menschen ein gelehrter wird. Sie ist eine accidentale, weil „klein" und „groß", „gelehrt" und „ungelehrt" reine Accidenzen sind, welche dasein und nicht dasein können, ohne daß das Wesen des Menschen, d. h. das, wodurch er ein Mensch ist, verändert werde.

Die Erfahrung lehrt uns aber eine Veränderung anderer Art, so zwar, daß nicht blos Accidenzen verändert werden, sondern so, daß die eigenste Natur, die specifisch constituirenden Principien, das Wesen, die Substanz, sich ändert. Das ist die substanziale Veränderung, wodurch aus einer Substanz eine andere wird, z. B. wenn aus dem Saamen die Frucht, aus der ver-

faulten Frucht Würmer werden; wenn aus Holz Feuer, aus Feuer Luft oder Luftartiges, Gas, wird. Diese substanziale Veränderung ist also der Uebergang von einem substanzialen Sein in ein anderes substanziales Sein, oder vom Nichtsein zum Sein schlechthin — de non esse ad *esse simpliciter* — in letzter Instanz nämlich. Wir sagen „ad *esse simpliciter*“ im Gegensatze zum accidentalen Sein; denn das substanziale Sein — esse substantiale — nennt man esse *simpliciter*, wogegen das accidentale Sein — esse accidentale — und ein esse *secundum quid* ist d. h. ein gewisses Sein, ein Sein in gewisser Rücksicht, unter diesem oder jenem Gesichtspunkte, nicht aber an sich. Es fragt sich also: **gibt es eine solche substanziale Veränderung oder Umwandlung?**

1. Das lehrt uns die Erfahrung durch die Thatsache, daß der Mensch sich bewußt ist, zu sein — esse *simpliciter*, — also ein substanziales Sein zu haben, und durch die Thatsache, daß wir als Menschen nicht immer gewesen sind, sondern einmal angefangen haben zu sein. Diese Veränderung kann aber weder als bloße locale Bewegung, noch auch als bloße Modification einer schon vollständig existirenden Substanz gefaßt werden, da Alles vorhanden ist, was wir eben eine substanziale Production nennen, und diese sich doch von jener localen Bewegung und jener Modification wesentlich unterscheiden muß. Weiterhin ist gar kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß die menschliche Natur einer größeren Wandelbarkeit unterliege, als die übrigen körperlichen Dinge; die Erfahrung rücksichtlich dieser ist auch allgemein genug und trägt so sehr den Character der völligen Identität der Umwandlung, daß wir mit völliger

Gewißheit die substanziale Generation, welche beim Menschen stattfindet, auch bei den übrigen natürlichen Dingen annehmen.

2. Es läßt sich nicht läugnen, daß die Substanz, oder das substanziale Sein die Basis, der Ursprung, die Wurzel der Eigenthümlichkeiten bei jedem Dinge ist. Wie wir nun aus dem plötzlichen Ineinandersinken eines neuen Gebäudes schließen, daß sein Fundament gewichen, wie wir aus dem Vertrockenen der Zweige eines Baumes die Corruption der Wurzel erkennen, wie wir aus dem Trübewerden eines fließenden Wassers das Trübegewordensein der Quelle schließen: so können und müssen wir mit Fug und Recht aus einer plötzlichen und unwiederherstellbaren Veränderung und Verwandlung der nothwendigen Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten eines Dinges auf die Umwandlung der substanzialen Principien schließen, denen jene immer folgen und nothwendig immer verbunden sind. Solche Veränderungen zeigt uns aber die Erfahrung augenscheinlich, wenn z. B. ein Thier stirbt oder die saamliche Flüssigkeit zur lebendigen Substanz wird, oder wenn Feuer entzündet und wieder gelöscht wird. Der Beweis wird noch verstärkt, wenn man bedenkt, daß zuweilen die Eigenthümlichkeiten eines Dinges nicht blos unwiederbringlich verschwinden, sondern daß gerade die total entgegengesetzten Operationen und Proprietäten eintreten, wie z. B. beim Verfaulen von Substanzen: — wodurch sich leicht die Nichtannahme einer substanzialen Generation ad absurdum zurückführen läßt. Denn die Contrarietät besteht in der wechselseitigen Ausschließung; insofern keine Ausschließung, in so weit ist auch keine Contrarietät vorhanden. Bestände also die Contrarietät nur in den Proprietäten und nicht in der Substanz, so könnten die con-

trärsten Dinge an ein und derselben Substanz zugleich stattfinden, die Contrarietät wäre keine totale: folglich könnte das Runde eckig sein. Wir schließen in genannten Fällen also mit Sicherheit auf die Umwandlung der substanzialen Species, oder wir müssen einen Begriff von Substanz aufstellen, wie ihn Spinoza nahm, und welcher allein dem absoluten Wesen zukommt (cf. Metaph.)

3. Die Erfahrung lehrt uns, daß aus einer Bewegung eine andere Bewegung hervorgebracht wird, und daß aus einer Wärme eine andere Wärme entsteht, gerade so wie aus einem Menschen ein anderer Mensch, aus einem Thier ein anderes Thier erzeugt wird. Es geht also aus einem Wesen ein anderes assimilirtes Wesen hervor. Dieser assimilirte Hervorgang betrifft aber nicht blos die Accidenzen, sondern vielmehr die Wurzel der Accidenzen, d. i. die substanzialen Principien. Der augenfälligste Beweis hiefür ist, daß das Erzeugte im Anfange rücksichtlich der Accidenzen ein total Verschiedenes ist, bis später, nachdem die Substanz erzeugt und vom Erzeugenden getrennt ist, die accidentalen Beschaffenheiten wie aus einer verborgenen Wurzel hervorsprossen und so zuletzt die vollständigste Assimilation hervorgebracht wird; die erste saamliche Flüssigkeit hat nichts Aehnliches mit dem Erzeugenden. Allmählig formiren sich die Lineamente der weiteren Organisation mit der ganzen Menge ihrer vervollständigenden Accidenzen, bis nach wunderbarer Fortentwickelung die Wahrheit sich bewährt: omne agens agit sibi simile. — Bemerken wir noch betreffs der genannten Erfahrungsbeweise, daß überall da, wo die ganze Welt unter Leitung der Natur und des gesunden Sinnes ihr Urtheil fällt, wie das hier in unserer Thesis der Fall ist, die Philosophie nicht mit barocken und er-

künstelten Hypothesen auftreten, sondern ihre Ehre darin suchen muß, auf dem Boden der experimentalen Wirklichkeit stehend, diese gegen allerlei neumodische Einfälle von philosophischen Sonderlingen zu vertheidigen. Das um so mehr dann, wenn keine gegründete, sondern nur sophistische Einwürfe gegen das allgemeine Urtheil der gesunden Sinne und der ganzen Welt vorliegen, wie denn wirklich hier in unserer Wahrheit alle Einwürfe nur auf sceptischer Sophistik beruhen und wie aus der Luft gegriffen sind.

Außer diesen Erfahrungsbeweisen gibt Thomas für die substantiale Generation auch folgende Vernunftbeweise (ex ratione oder a priori).

4. Je weiter die geschaffenen Wesen von dem höchsten Wesen, von Gott, dem Urquell alles Seins, abstehen, je weiter also dieselben von der Vollkommenheit des Seins entfernt sind, desto mehr sind dieselben natürlicher Weise der Veränderlichkeit unterworfen, weil sie in dem Grade der weiteren Entfernung auch der vielfacheren Zusammensetzung anheimfallen. Nun sind aber die physischen Substanzen um uns herum weiter von dem höchsten Wesen entfernt, als die geistigen Substanzen, — also unterliegen jene auch mehr der Zusammensetzung und der Wandelbarkeit, als diese geistigen. Diese vielfachere Zusammensetzung und größere Wandelbarkeit kann aber nicht blos hinsichtlich accidentaler Beschaffenheiten genommen werden, weil ja die geistigen Substanzen schon selbst der accidentalen Zusammensetzung und Wandelbarkeit unterworfen sind. Folglich erübrigt nur, daß jene weitere Zusammengesetztheit und größere Wandelbarkeit hinsichtlich der substantialen Principien verstanden werde, daß folglich die körperlichen Substanzen wenigstens aus einem doppelten substanzialen Princip zusammengesetzt seien und

so weiterhin wenigst einige derselben der auflösenden Veränderung unterworfen seien und so in ihnen eine generatio und corruptio substantialis stattfinde.

5. Da die substantiale Generation nichts anderes ist, als jene Thätigkeit (actio), wodurch eine Substanz eine andere hervorbringt, so gibt Thomas dafür, daß eine solche Action angenommen werden muß, folgenden Grund an (opusc. 2. c. 124.): Der Zweck der göttlichen Weisheit in Hervorbringung der Creaturen ist ihre göttlichen Vollkommenheiten zu offenbaren und mitzutheilen. Folglich mußte der Schöpfer der Creaturen nicht blos das Sein, sondern auch das Handeln oder Thätigsein (operari) mittheilen, wie er selbst ist und thätig ist (est et operatur.) In Gott ist aber eine doppelte Thätigkeit: die operatio ad intra, wodurch er sich selbst erkennt und liebt, — und die operatio ad extra, wodurch er andere, in gewisser Weise ihm ähnliche Dinge hervorbringt. Damit nun in der Creatur, den geschaffenen Wesen insgesammt, das Abbild Gottes sich vorfinde, mußten beiderlei Thätigkeiten den geschaffenen Dingen mitgetheilt werden: die eine, die operatio ad intra, als die vorzüglichere und edlere, mußte den geistigen Substanzen mitgetheilt werden, weshalb diese nach Innen — ad intra — thätig sind, sich selbst und andere Dinge erkennend und liebend; die andere, die operatio ad extra, mußte den körperlichen Substanzen gegeben werden, bei welcher es sich in der That zeigt, daß jede, in so weit möglich, eine ähnliche hervorbringt.

6. Ferner, sagt der englische Lehrer (opusc. 2. c. 74.), erfordert die Vollkommenheit der Welt, daß in ihr alle Arten der Substanz seien.*) Wie es demnach in der

---

*) Rücksichtlich der Vollkommenheit der Weltschöpfung merke

Weltschöpfung gewisse incorruptibele Substanzen gibt, so mußten auch gewisse corruptibele Substanzen geschaffen werden, bei welchen, zum Unterschiede und im Gegensatze zu jenen, die substantiale Wandelbarkeit sich vorfinde, welche durch Generation und Corruption vor sich geht, und durch deren Wechsel, wie durch eine herrliche, wunderbare Scenerie der Schauplatz der Welt geziert und so ihr Schauspiel des Urhebers würdig wird. Der Beweis ist allerdings stichhaltig; nur muß man hieraus nicht argumentiren wollen, Gott könne nicht eine noch mannigfaltigere Welt erschaffen. Weniger mannigfaltig erschaffen und lückenhaft oder mangelhaft erschaffen ist ein großer Unterschied. Die Vollkommenheit der Creatur erfordert wesentlich, daß die Fülle der bonitas divina hervorleuchte in den Werken und nachbildlich in den Werken dargestellt werde, oder wie Thomas sagt „ut participetur divina foecunditas“. Es ist das die sogenannte necessitas suppositionis, im Gegensatz zur necessitas absoluta.

7. Schließlich: bei Nichtannahme der substantialen Generation wäre der Begriff von Proprietät im Gegensatze zu Accidenz aufgehoben. Der nothwendige Zusammenhang der Accidenzen mit der Substanz wäre zerstört und folglich eben so viele Substanzen gebildet, als es Accidenzen gibt. Denn, will man Accidenz als

---

man, daß Gott zwar nicht die vollkommenste Welt (Optimismus) zu schaffen braucht, daß aber doch Gott das, was er schafft, vollkommen schafft und in so fern Alles vollkommen schaffen muß, als er nichts Lückenhaftes erschaffen kann.

dasjenige definiren, was nothwendig eines Anderen bedarf, dem es inhärire, so muß man in dem accidentalen Sein nothwendig irgend einen Defect annehmen. Dieser Defect könnte aber nur bei allen in letzter Instanz die caussa subsistendi, und nicht die caussa *sic et tali modo subsistendi* sein. Wäre dieses die Substanz, so würde folgen, daß es nur Eine Substanz gebe, und zwar nur die simplicissima caussa subsistendi, ohne jegliches Andere: folglich wäre Alles nur ein Einziges Einerlei!

## §. 24.

### Die materia prima.

Nach Feststellung einer substantialen Generation kann die Annahme der materia prima und zwar als einer Materie, die in alle Arten von Substanzen verwandelbar ist, keiner Schwierigkeit unterliegen. Nach dem früher Gesagten muß es nämlich bei jeder Veränderung ein Subject oder Substrat geben, an welchem dieselbe vorgeht, (bei jeder Veränderung, sage ich, d. h. überall und sicher da, wo ein actives Princip nicht die absolute Actualität selbst ist, sondern eben wegen seiner actuellen Defectivität eines correspondirenden passiven Princips bedarf, um Subsistenz gewinnen zu können.) Es gibt aber, wie im vorhergehenden §. bewiesen, eine substantiale Veränderung, oder besser Verwandlung. Folglich muß es auch für dieselbe ein Subject oder Substrat geben, an welchem diese Verwandlung stattfindet — und das ist die

*materia prima.* Wir sprechen nämlich hier von einer Verwandlung, die ein „werden" ist, nicht aber ein „geschaffen werden"; in ersterer Bedeutung brauchen wir das „werden" als eigentliches Zeitwort, in letzterer Bedeutung dagegen nur als Hülfszeitwort, welches nur im uneigentlichen Sinne die erstere Bedeutung gibt. Das „geschaffen werden" ist kein „werden" in dem Sinne, wie wir hier meinen. Wir sprechen von dem **natürlichen** Werden, wogegen das „geschaffen werden" ein übernatürliches, ein göttliches Werden ist. Rücksichtlich des „natürlichen Werdens" gilt das axioma per se notum: „ex nihilo nil fit" i. e. in *naturalibus* ex nihilo nil fit = ex nihilo nil fit *naturaliter.* Die erzeugten Substanzen, von denen wir sprechen, werden aber naturaliter, — folglich müssen sie werden ex aliquo i. e. ex aliqua materia. Ebenso: wie aus Nichts nichts wird, so kann auch kein Ding ins Nichts zurückgehen, versteht sich, wie zuvor gesagt, naturaliter. Also muß nach Corruption aller Dinge wenigstens die materia bleiben, aus der sie hervorgegangen, so daß die materia prima als materia ultima erscheint, in welche die letzte Auflösung geschieht.

Definition: Die materia prima wird richtig so definirt: „das erste Subject oder Substrat einer jeden Sache, aus welchem alle natürlichen Dinge werden und welches allen gewordenen Dingen inexistirt oder inwohnt" — „primum uniuscujusque rei subjectum, ex quo inexistente fiunt omnes substantiae naturales." So alle Peripatetiker ohne Ausnahme. Aristoteles gibt die Definition also: materia est primum subjectum, ex quo, cum insit ( = inexistente), aliquid fit primo et non secundum accidens. Das ist dasselbe, was obige Definition besagt.

Erklärung: Zuvörderst wird die Materie genannt erstes „Subject" — primum objectum — deshalb weil sie das Subject oder Substrat jeder natürlichen Generation ist, im Gegensatze zur Form, welche zu dem Subjecte hinzukommt; — „erstes" weil sie kein anderes mehr voraussetzt und so das Subject für accidentale Formen ausgeschlossen wird, wobei freilich der Begriff von Materie, als Subject wiederkehrt, aber in anderer, wenn auch analoger Weise. So ist z. B. das allgemeine Subject oder Substrat für Skulpturarbeiten Stein, für die Schnitzkunst Holz. Dann: „ex quo inexistente" — d. i. aus welchem als inexistirendem, innewohnendem, innebleibendem, in die Bildung, Composition der Sache selbst eingehendem alle natürlichen Dinge werden; sie bildet nämlich als mitconstituirendes Ingrediens einen bleibenden Bestandtheil des Gewordenen. Damit werden die andern Ursachen, als die caussa efficiens, finalis exemplaris und formalis ausgeschlossen. Endlich: „omnes substantiae naturales fiunt" weil keine natürliche Substanz ohne Materie werden kann, — „primo et non per accidens", weil hier nicht von den secundären Metamorphosen der schon constituirten Substanzen die Rede, sondern von der ersten Constituirung der Substanz als solcher selbst, und weil damit die privatio ausgeschlossen wird als principium per accidens rücksichtlich der res in facto esse.

Außer der genannten Definition gibt Aristoteles noch eine andere, nämlich diese: „Materia non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum, per quae ens determinatur" — (οὐδὲ τί, οὐδὲ πόσον, οὐδὲ ποῖον). Er will durch diese Definition sagen, daß die Materie (ὕλη) noch keine bestimmte, determinirte Sache, sondern eine für alle Arten der Dinge indifferente, in alle Arten

der Dinge wandelbare Potenz sei. Um diese Potenz bezeichnend hervorzuheben, ist diese Definition nicht nur sehr richtig, sondern auch sehr zweckmäßig.*)

Man kann beide gegebenen Definitionen kürzer so zusammenfassen: „materia est potentia substantialis“, d. h. sie ist eine gewisse Natur (natura quaedam — Thom.), aus welcher jegliche natürliche Substanz werden kann, wie z. B. aus dem Holze als Material jedes beliebige Schnitzwerk künstlerisch-natürlich gebildet werden kann. —

Soll zur größeren Deutlichkeit und tieferem Verständnisse noch etwas hinzugefügt werden, so dürfte es dieses sein: die materia prima ist das Unterste auf der niedrigsten Stufe der Schöpfung, gleichsam gestellt auf der Grenze des Nichts. Wie das höchste Wesen, Gott, die lauteste Wirklichkeit, ohne jegliches potentiales Sein, die reinste Activität oder Actualität — actus purissimus — ist, und deshalb die vollendetste Vollkommenheit, die Vollkommenheit selbst ist: so ist die materia

*) Es sei hiebei bemerkt, daß, wenn man über die ὕλη so sehr gestritten hat und im Zweifel geblieben ist, was sie sei, der Fehler darin liegt, daß man eines Theils die peripatetischen Principien nicht kannte, anderen Theils aber von einer Sache mehr wissen wollte, als von ihr gewußt werden kann! Jedes Ding ist nur in so weit erkennbar, als es wirklich ist; die materia prima ist aber als solche nicht, sondern nur secundum quid, — also auch nur secundum quid erkennbar. Man lese weiter und Alles wird hoffentlich klar werden, namentlich aber wird klar werden, warum man in Darstellung der materia prima obscur geworden und geblieben.

prima nur eine pure Potenz, die nichts von einem Acte, von actualem Sein hat, die unterste Unvollkommenheit, die Unvollkommenheit selbst, — aber nicht ein *οὐκ ὄν*, sondern ein *μή ὄν*, d. i. ein Nichtseiendes *κατὰ συμβεβηκός*, wie bald klarer werden wird.

## §. 25.

### Ob die materia prima eine pure Potenz sei.

Da die materia prima eine gewisse substanziale Potenz ist, so liegt die Frage nahe: ob sie in genere entis dermaßen eine pure Potenz sei, daß sie durchaus gar keinen Act, keine Actualität des Seins, kein wirkliches Sein — nullum actum entitativum in sich schließe.

Um auf diese Frage eine Antwort zu geben, welche alle Schwierigkeiten löst, weil sie allen Aequivocationen vorbeugt, fasse man genau, was unter Act verstanden werden soll (cf. Metaph.) Zur schärferen Fassung der Frage muß zuvörderst bemerkt werden, daß der Act ein doppelter ist, nämlich: der actus essentiae und der actus existentiae. Der actus essentiae ist derjenige Act, durch welchen die Essenz — das Wesen der Dinge — in einem bestimmten modus des Seins und in einer bestimmten species der Dinge gesetzt wird. So wird die forma lapidis — d. h. der Stein als solcher, — der actus essentiae lapidis genannt, weil diese Form des Seins den Stein in einer gewissen Stufe oder species des Seins

setzt und fixirt. Diejenige Essenz*) entbehrt jeglichen wesentlichen Actes, welche, an sich genommen, zu keinem modus des Seins determinirt ist, sondern eben unbestimmt, nicht determinirt, indifferent gegen jeden modus des Seins ist. Dagegen ist der actus existentiae derjenige Act, durch welchen eine gewisse actuelle Essenz vollkommen außerhalb ihrer Ursache und des Nichts — extra caussam et nihilum — Thom. — gesetzt wird. Das weitere in der Metaphysik. — Es fragt sich hier also: ob die materia prima in ihrem Sein, in so weit sie sich unterscheidet von der substanzialen Form, irgend einen actus essentiae oder existentiae in sich schließe?

Die Antwort, in der thomistischen Schule einstimmig, ist die: die materia prima schließt in ihrem Sein keinen actus essentiae ein, sondern sie ist eine pure Potenz in genere entis, indifferent gegen jeglichen modus des Seins, so wie z. B. das Wachs als solches durchaus gar keine artificielle Figur einschließt, sondern eine in jegliche Figur transformable Potenz ist.

Beweis: Aristoteles sagt ausdrücklich: materiam non esse quid; neque quantum, neque quale, neque aliquid eorum, per quae ens determinatur. Das ens wird aber determinirt durch den actus essentialis: also schließt die Materie keinen wesentlichen Act in sich ein.

---

*) Wenn wir es so nennen wollen, in gewisser Rücksicht nämlich, als wir in sensu largo unter Essenz das quid — die quiditas — verstehen; denn in sensu largo spricht man auch bei denjenigen privativen Begriffen von Essenz, deren Wesen darin besteht, daß sie eben keine eigene Wesenheit haben, z. B. Finsterniß, Tod, Sünde.

Deshalb sagt auch Aristoteles: es verhalte sich mit der Materie im Gebiete der natürlichen Dinge, wie z. B. mit dem Holze im Gebiete der artificiellen Dinge.*) Wie das Holz als solches keinerlei artificielle Figur schon einschließt, sondern in der Potenz zur Aufnahme jeglicher artificiellen Figuren sich befindet: so ist die materia prima ähnlicher Weise in der Potenz zu allen wesentlichen oder substantialen Acten d. i. zu allen Arten der natürlichen Dinge.

Die Lehre des h. Thomas, (wie überhaupt der peripatetischen Schule) über die materia prima, wie selbe hier vorgelegt worden, ist so klar und bestimmt, und die Commentatoren desselben sind darin so einstimmig, daß die Meinung Einiger, als habe Thomas von Materie und Form nicht als von zwei verschiedenen Dingen (duo entitates), gesprochen, sondern von ein und derselben Sache, die, in so fern sie veränderlich oder potenzial sei, Materie, und in so fern sie actual sei, Form genannt werde, gar keine Achtung verdient. Gerade die Meinung, als sei das Ganze, was die Veränderung oder Corruption erleidet, die Materie, als in der Potenz sich befindend, bekämpft er ausdrücklich mit Aristoteles. Im 8. B. der Metaphys. l. 4. wird ausdrücklich die Objection vorgebracht: „quod, cum ex vino fiat acetum, et ex vivo mortuum, dubitatur, quare *vinum* non sit materia aceti, et *vivum* materia mortui, cum ordinentur ad ea, sicut potentia ad actum?“ und die Antwort ist:

*) Man kann sagen: wie mit der accidentalen Form in Bezug auf die materia secunda d. h. die schon constituirten Dinge überhaupt.

„quod acetum est corruptio vini, et mortuum corruptio vivi; *non* ergo acetum fit ex vino, *sicut ex materia*, neque mortuum ex vivo; sed *secundum accidens* dicitur ex eo fieri, *in quantum fit ex materia ejus*.“ Es wird also die Meinung, als seie das Ganze die Materie, geradezu ausgeschlossen. Der Text des h. Thomas Sa. p. 1. q. 66. a. 1.: „implicat, quod materia existat sine forma, non magis, quam ens actu sine actu“, den man für diese Meinung anführt, gibt auch nicht den geringsten Anhaltspunkt, da das Verhältniß der Materie zur Form constant in dem Satze gegeben wird: „forma actualizat materiam et materia sustentat formam“ nach dem allgemeinen Lehrsatze: „caussae sunt sibi ipsi caussae (davon später.) Wenn Thomas sagt q. 3. de verit. a. 5. ad ultim.: „materiam proprie non habere essentiam, sed esse partem essentiae“ — und c. 5. de ente et essent.: „formam esse *partem compositi*, et *ex ipsa et materia* componi totum“ — und 7. Metaphys. l. 2.: „opportet, quod materia secundum sui essentiam sit alia ab omnibus formis substantialibus, et earum privationibus, quae sunt termini generationis et corruptionis“ — und 1. Physic. l. 13.: „cum videamus, hoc, quod est aer, quandoque fieri aquam, opportet dicere, *quod aliquid existens sub forma aeris, quandoque sit sub forma aquae, et praeter formam aeris se habet* se habet ad ipsas substantias materiales, sicut se habet aes ad statuam, et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, — *et hoc dicitur esse materiam primam*“, — und wenn Thomas an verschiedenen Stellen ausdrücklich lehrt, daß die alten Naturphilosophen, zwar die Wandelbarkeit der Dinge anerkennend, aber doch keine substanziale Generation erfassend, eben deshalb die

materia prima in ihrer Natur nicht zu verstehen vermocht hätten, und immerfort ausdrücklich lehrt, daß die materia prima nicht ein Nichts, noch auch ein Wirkliches sei, sondern das Mittel zwischen beiden — „medium inter nihil et ens actu“ *) — so kann über die Lehre der peripatetischen Schule, wie sie in Thomas vorliegt, kein Zweifel erübrigen. — Da es sich um die Wiedereinführung eines der wichtigsten Begriffe in die Naturphilosophie handelt, so wird es nicht unlieb sein, zu hören, daß Thomas in dieser Lehre noch einen anderen, größern Vorgänger, als Aristoteles ist, für sich hat. Der h. Augustinus schreibt 12. Confess. c. 6. sehr präcis also: „mutabilitas rerum mutabilium capax ipsa est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? numquid animus? numquid corpus? numquid species animi vel corporis? Si dici posset nihil aliquid; *est et non est*, hoc cum dicerem, et tamen jam utcunque erat, ut species caperet istas visibiles et invisibiles“ — und c. 7. ibid.: „duo fecisti, Domine, unum prope te (sc. naturas), aliud prope nihil (sc. materiam)“. Er nennt die Materie sehr richtig „prope nihil“, weil sie nichts ist, actu, sondern blos in der Potenz zu Allem. **)

---

*) Platon, der die materia prima anerkannte, scheint, der vorhin citirten Ansicht gegenüber, durch ein anderes Extrem die substantiale Generation aufzuheben, weil er nämlich meint, die materia prima sei nicht verschieden von der privatio, weil sie eben kein ens actu sei. Daher sah er sich gezwungen, das Princip zu leugnen: ex nihilo nil fit. cf. Th. Phys. 1. l. 15. —

**) Aus dem über die Materie Gesagten wird man ersehen,

## §. 26.

Die Frage:

**Ob die materia prima eigene Existenz habe?**

löst sich aus der vorhergehenden von selbst. Wenn die Materie keinerlei entitativen Act einschließt, so kann sie auch die Existenz nicht in sich schließen, welche der vollendetste und letzte Act in linea entis ist. — Rücksichtlich der anderen Frage:

**Ob durch die absolute Macht Gottes die materia prima existiren könne ohne Form?**

stimmten die Scholastiker allgemein darin überein, daß die materia prima natürlicher Weise nicht existiren könne ohne Form. Ob dies aber nicht wenigstens göttlicher Weise geschehen könne, darüber war man nicht einig. Scotus und Einige außerhalb der thomistischen Schule bejaheten es. Thomas aber und die Thomisten verneinen es. Die Begriffe des Engels der Schule sind auch gar zu präcis, als daß sie etwas Anderes zuließen, als sophistische Wendungen. Gott kann das Wesen eines Dinges nicht umändern. Ist es nun richtig, daß die Substanz, das substanziale Sein als ens *simpliciter* oder ens *actu* bezeichnet wird, so folgt von selbst, daß die materia prima, als principium entis nicht ein

---

warum sie die alten Dichter „chaos“ — „tenebras“ nannten, — weil sie nämlich jeglicher Formation, jeglicher Vollkommenheit, jeglicher Actualität entbehrt.

wirklich actuelles ens sein kann, oder man sich durch die Sprache nicht mehr verständigen wollen. Deshalb sagt Thomas opusc. 15. c. 7.: „cum ponitur (d. i. wenn genannt würde) materia ens *actu,* nihil differt dicere materiam et substantiam rei; sic enim antiqui Naturales, qui ponebant materiam esse aliquod ens actu, dicebant materiam esse rerum omnium substantiam.“ In diesem Falle ist also einfach zu antworten: „haeremus in aequivoco“, denn mit Thomas nennen wir actus „id, quod determinat potentiam“, — und mit potentia bezeichnen wir „aliquid *indeterminatum* et ad omnes entis materialis species *indifferens.*“ S. Thom. q. 4. de pot. a. 3.: „materia *non potest* existere sine forma; quidquid enim in rerum natura invenitur, *actu* existit, quod quidem non habet materiam *nisi per formam,* quae est actus ejus; unde non habet *sine forma* in rerum natura inveniri.“ Sa. p. 1. q. 15. a. 3. ad 3.: „materia secundum se, *neque habet esse* (i. e. existere), *neque cognoscibilis est“;* — p. 1. q. 7. a. 2.: „materia prima non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens *actu*, sed *potentia tantum,“* — zumal wenn man den Begriff von Existenz mit Thomas faßt p. 1. q. 4. a. 3.: „existentiam esse actualitatem omnium rerum, etiam formarum, et actum omnium perfectissimum“, so zwar, daß die existentia nicht als potentia gefaßt werden kann, versteht sich in eodem genere, wie Thomas Sa. p. 1. q. 4. a. 1. ad 3. und 7. de pot. a. 2. ad 9. lehrt: „*esse* seu existentiam *non* posse comparari ad actum ulteriorem *tanquam potentiam“* — und so wiederholt Thomas constant: „esse seu existere sequitur *formam* et datur *per formam.* — Die Objectionen derjenigen

außerhalb der streng thomistischen Schule, welche meinen*), die existentia seie nicht zu unterscheiden von der essentia, und deshalb so argumentiren: „die Existenz unterscheidet sich nicht von der Essenz; — die materia prima hat aber eine von der Form unterschiedene Essenz — also auch ihre eigene Existenz" — verweisen wir in die Metaphysik, wo wir mit Thomas beweisen, daß die existentia von der essentia wirklich — realiter — unterschieden ist. Nehmen wir hier die Antwort kurz: auch zugegeben, daß die Existenz sich nicht unterscheide von der Essenz, so ist doch die Existenz nicht immer die Essenz in jeder beliebigen Hinsicht, sondern die essentia actualis et completa in genere entis wohl zu unterscheiden von der essentia incompleta in linea entis; — wozu ich zum Ueberfluß folgenden Text des h. Thomas Opusc. 31. init. beifüge: „materia non se habet, ut subjectum *in quo*, sed *ex quo*; et est differentia inter ista subjecta, quia subjectum est habens esse, et in illo sustentans formas, sicut substantia sustentat accidentia, et ita non habet esse ex eo, quod sibi advenit; at vero materia dicitur *subjectum ex quo* aliquid componitur, et habet esse ex eo, quod sibi advenit, *quia habet esse incompletum, imo nullum esse,*" — wo man die oben gegebene Unterscheidung von completum und incompletum hat, — und so schließe ich hier der Kürze wegen diese Frage mit den Worten des h. Thomas quodl. 3. a. 1. ab: „Quod

---

*) Wie Durandus (in 1. distinct. 8. quaest. 2.), welchem Suarez (in Metaph. disp. 31. sect. 4.) und Vasquez (3. par. disp. 2. c. ult.) folgen: sie nehmen blos eine distinctio rationis an.

aliquid *sit et non sit,* a Deo fieri non potest, *neque aliquid involvens contradictionem,* et hujusmodi est, *materiam esse sine forma*". cf. Sa. p. 1. q. 66. a. 1.: „dicere materiam existere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem". —

Es erübrigte noch die

## Dritte Frage: über die Eigenthümlichkeiten der Materie — conditiones materiae s. qualis sit.

### §. 27.

Daß nach dem über die Materie bisher Gesagten von Proprietäten im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Deshalb bezeichnete man das näher und bestimmter die Materie Bezeichnende als „conditiones materiae" oder unter dem Ausdrucke „qualis sit", also als qualitates im weiteren Sinne. Dieser conditiones gibt es folgende fünf: potentia, appetitus, ingenerabilitas, unitas, differentia (unius materiae ab alia), die man auch in folgende drei zusammenfaßt: unitas, appetitus, incorruptibilitas et ingenerabilitas. Eine kurze Erklärung dieser Begriffe möge hier hinreichen.*)

---

*) Im Allgemeinen sei hier bemerkt: wenn ich mich in manchen Sachen kurz, sehr kurz fasse und blos das Resultat der Lehre der thomist. Schule referire, so geschieht das wegen des mir gesteckten Zieles meiner Vorlesungen, nicht aber,

1. Potentia: Das potentiale Sein der Materie ist im Vorhergehenden hinreichend erklärt. Da sie eine pura potentia ist, nicht nur mit Ausschluß jedes actus formalis, sondern auch mit Ausschluß jedes actus entitativi: so folgt, daß die Potenz der Materie eine rein passive — pure passive — ist, und in keiner Hinsicht eine potentia activa. Man sagt gewöhnlich so: materia (prima) caret omni *actu primo,* qui est forma, et consequenter omni *activitate;* activitas est enim actus primus i. e. vitus ad agendum. Bemerken wir noch, daß die Materie in ratione potentiae nicht constituirt wird durch etwas Hinzukommendes — per aliquid superadditum — sondern eben durch ihre eigenste Natur — per ipsam suam entitatem — cf. Thom. 1. Phys. l. 15. Der einfache Grund ist der, daß die Potenz der Materie eine Potenz zum „sein", nicht aber zum „thätig sein" ist („potentia materiae est ad *esse*, non ad *operari*"); wäre die Materie nicht unmittelbar, sondern mittelbar receptiv rücksichtlich des Actes, so würde sich eine Ver-

---

als seien solche Dinge schwankend und ungewiß, noch viel weniger deshalb, als fürchtete ich die Objectionen der Neuzeit, selbst rücksichtlich solcher Thesen, bei denen die Neuzeit ihr Urtheil gegen die Scholastik völlig fixirt zu haben glaubt. Alles hat seine Zeit! Man wird — ich halte es für heilige Pflicht, das niederzuschreiben frank und frei, trotz allem Hohn, der dagegen losbricht — man wird noch Wunderdinge erzählen von der logischen Wahrheit der Scholastiker, wenn man einmal sehen wird, daß jetzt sogenannte „scholastische Spitzfindigkeiten oder Hypothesen" nichts anderes sind, als consequente Applicationen ihrer unumstößlichen Principien.

mittelung in infinitum einstellen. Darüber später beim Compositum. Aus dem Gesagten sieht man, warum man unter den conditiones materiae die potentia ausläßt, da das besser als zur Wesensbestimmung gehörig gefaßt wird.

2. Appetitus materiae. Unter appetitus überhaupt versteht man die „inclinatio seu tendentia et ordo rei ad id, quod sibi convenit“ (Thom.). Dieser Appetitus ist ein doppelter: innatus und elicitus. Der appetitus innatus ist das Streben ohne voraufgehende Erkenntniß — per modum naturalis ordinationis — wie der Stein vermöge seiner Schwerkraft zum Centrum und überhaupt jede Sache nach dem strebt, was ihrer Natur zusagt. Der appetitus elicitus dagegen ist das durch voraufgehende Erkenntniß geleitete Streben — per modum actus vitalis — wie wenn z. B. das Thier Speise und Trank begehrt und überhaupt ein sensitives Wesen sich zu dem bewegt, was es als gut erfaßt. Ist diese voraufgehende Erkenntniß eine verständige, so ist das Begehren ein appetitus rationalis seu voluntas. — Unter dem appetitus materiae wird nur ein appetitus innatus verstanden, und dazu noch dieser Begriff im weiten Sinne genommen als die natürliche Tauglichkeit und Hinneigung einer Sache zu einer anderen. In diesem Sinne strebt überhaupt das Unvollkommene zu seiner Vollendung oder Vollkommenheit, besonders aber die materia prima als das Unvollkommene κατ' ἐξοχήν — obschon doch wieder in anderer Rücksicht von der Materie, eben wegen ihrer eigenen Natur, gesagt werden muß: „quod *indifferenter* se habet ad perfectum et imperfectum.“ Th. Sa. 1. q. 66. a. 2. wie weiter unten klar werden wird. Man beachte hier noch, daß dieses Streben der

appetitus desiderii ist, zum Unterschiede von dem appetitus quietis et complacentiae. Diesen appetitus innatus darf man aber wiederum nicht unterscheiden von der Wesenheit der Materie selbst: Thom. 1. Physic. l. 15.: „nihil est aliud, materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam; ideo inest ei semper appetitus formae, non propter fastidium formae quam habet, nec propter hoc, quod quaerat contraria esse simul, sed quia est in potentia ad alias formas, dum unum habet actu;" — Sa. p. 1. q. 59. a. 2.: „quod inclinatio, quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae, sed per materiam, quae appetit esse, antequam habeat, et per formam, quae tenet rem in esse, postquam fuerit." — Das Streben der Materie ist zu bezeichnen als „inclinatio connaturalis materiae ex ordine et habitudine ad formam." Heißt es aber, — um auch das hier noch zu bemerken gegen etwaige Mißverständnisse — bei Thomas regelmäßig: „inclinatio sequitur formam" (Sa. p. 1. q. 80. a. 1.), so ist das nicht mit Ausschluß der Inclination der Materie zu verstehen; denn es heißt nicht: inclinatio sequitur ad *solam* formam. Daher sagt Thomas 1. Physic. l. 15.: „quod *non solum* aliquod ens actu per virtutem activam, *sed etiam* materia secundum quod in potentia, ordinatur in suum finem." Von der inclinatio, quae sequitur formam, als von der tendentia *actualis* muß aber natürlich in viel prägnanterem Sinne ausgesagt werden, daß sie ein Begehren ist, als von der bloßen capacitas naturalis der Materie, weshalb immer simpliciter zu sagen: „inclinatio sequitur formam."

## §. 28.

Bedeutsamer ist die Frage rücksichtlich des Gegenstandes, worauf sich der appetitus materiae bezieht (quid appetat.) Rücksichtlich der corruptibelen Formen ist zu antworten: materia prima appetit *omnes* formas, — aber nicht alle in gleicher Weise. Man muß nämlich unterscheiden zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Besitzes der Form. Die Materie begehrt diejenigen Formen, welche sie weder gehabt hat, noch hat, mit dem ihr eigenthümlichen appetitus innatus desiderii, von dem wir oben gesprochen Rücksichtlich der Form aber, welche sie wirklich besitzt, ist ihr Begehren nicht der appetitus tendentiae s. desiderii, sondern der appetitus possessionis s. quietis, so jedoch, daß dieses Streben nicht völlig gesättigt ist (appetitus non omnino satiatus), sondern, wegen vorhandener Privation, auf andere Formen geht. Rücksichtlich derjenigen Formen jedoch, welche sie schon gehabt, aber verloren hat, bleibt zwar in der Materie in so fern ein appetitus naturalis, als man damit das natürliche Verhältniß zwischen der Materie und solchen Formen bezeichnet (quantum ad *proportionem* inter ipsam materiam et tales formas secundum se), nicht aber bezüglich der Ausführung (non quoad executionem et respectu ad agens, a quo educenda est forma), nach dem Satze: „ad praeteritum non est potentia“, oder: „a privatione ad formam non datur regressus“. Dieses Begehren ist also ein unwirksames, (appetitus inefficax et secundum quid). Wird aber durch ein anderes agens

die verlorene Form wieder eingeführt, so bewirkt diese proportio inter materiam et formam, daß wieder ein wahres und natürliches Compositum entsteht. So ist Thom. Sa. p. 1. q. 76. a. 1. ad 6. zu verstehen, wenn er sagt: „quod in anima separata remanet naturalis inclinatio (entsprechend nämlich der inclinatio naturalis der Materie, welche sie informirt hat), ad suum corpus, licet talis inclinatio naturaliter consequi non possit."

Nach den hier vorgelegten Distinctionen rücksichtlich der Frage: quid appetat materia? gebe ich die präcise Antwort mit den Worten des Johan. a. s. Thoma O. P. P. Curs. philos., phys. q. 3. a. 4. de principiis, „materia appetit omnes formas *sub unica ratione formali,* et haec ratio in materia sublunari est id, in quo conveniunt omnes formae corruptibiles, sc. *esse substantiale, corruptibile* et *generabile.* Ita sumitur ex s. Thom. opusc. 15. c. 6. et Sa. p. 1. q. 66. a. 2. Nec est putandum, quod materia versatur circa unam formam, quam primo et per se appetat, et quae in omni materia invenitur, v. g. formam corporeitatis. Hoc enim improbat s. Thomas locis cit., quia materia solum appetit formas propter perfectionem, quam ab illis habet, et licet diversis formis diversae perfectiones proveniant, tamen, *cum materia sit capax omnium illarum,* omnes illas dicitur appetere, et ab illis perfici; et ita appetit *omnes,* quatenus conveniunt in modo perficiendi et actuandi materiam. Sicut visus recipit omnes colores, quatenus conveniunt in *una* ratione visibilis, et in *uno* modo immutanti potentiam, sic materia appetit *omnes* formas, in quantum conveniunt omnes in tali modo et ratione informandi materiam, sc. modo corruptibili.

*Ex quo colligitur:* (man merke sich dieses Corro-

larium!) quod materia, quantumcunque informetur ab aliqua forma perfecta, *semper appetit alias*, quia hic appetitus non est aliud, quam ipsa naturalis capacitas ad formas, quae tali modo, sc. *corruptibili*, informare possunt; et licet una forma sit perfectior altera, non tamen una informat perfectiori modo, quam alia, sed omnes *eodem modo*, sc. corruptibili; — et ideo finis et perfectio materiae non sistit in perfectione alicujus determinatae formae, sed in adaequatione et collectione omnium. *Unde, habita forma perfectissima, melius est ipsi materiae, ad aliam transire, quantumcunque viliorem,* ut suam adaequationem impleat, quam sub illa forma perfectissima manere, non implendo talem adaequationem, sicut visus, quantumcunque videat perfectissimum colorem, adhuc est in potentia ad videndum alios, quia ab omnibus eodem modo immutatur et perficitur.

*Nec tamen ex hoc inferas:* dari in materia appetitum ad plures formas simul habendas, quia, licet ex parte subjecti simul detur appetitus omnium, non tamen ex parte objecti ad habendas omnes simul, propter incompossibilitatem unius formae cum altera, et privationem, quam una habet adjunctam alterius, sicuti in me est simul potentia ad standum et sedendum, non tamen ad sedendum et standum simul."

## §. 29.

3. Ingenerabilitas et corruptibilitas materiae. Die materia prima kann blos von Gott hervorgebracht und

vernichtet werden. Wie, natürlicher Weise — modo naturali — aus Nichts Nichts wird, so kann auch, natürlicher Weise, Nichts in Nichts zurückgehen; wie jede Generation, jedes Werden die Materie voraussetzt, so läßt auch jede Corruption, jedes Vergehen, die Materie als das Letzte zurück, aus dem zuerst etwas geworden, denn nur das Werdende ist corruptibel; nur das Compositum wird, nur das Compositum vergeht, weil Materie und Form, welche das Compositum bilden, trennbar sind.

Nur merke man, daß die Materie nur *negative* incorruptibilis genannt wird: negative i. e. quia caret principiis generationis, — nicht positive i. e. quod actu habet aliquod esse ingenerabile et incorruptibile. Die Materie hat kein ewiges Sein, da sie nicht ein eigenes Sein hat, sondern nur durch die Form und in Abhängigkeit von dieser. Wie in gewissem Sinne die Materie corruptibel und incorruptibel genannt wird, sagt Thomas 1. Physic. l. 15.: „quod materia quodammodo corrumpitur, et quodammodo non, quia secundum quod in ea est privatio, sic corrumpitur, cum esset in ea privatio; sicut si diceretur aes infiguratum corrumpi, quando desinit esse infiguratum; sed secundum se, in quantum est quoddam ens in potentia, est ingenita et incorruptibilis.“ Da die Materie kein eigenes Sein hat, als nur mit der Form und durch die Form, so sagt man nicht, daß sie geschaffen würde, sondern daß sie mitgeschaffen wird — mit der Form — „*concreatur* cum forma“. Während also die Principien des compositum, die Materie nämlich und zuweilen auch die Form, wie beim Menschen, incorruptibel sind, ist das compositum das Corruptibile. Daß aber das Com-

positum corruptibel genannt wird, kommt daher, daß die Benennung des Compositum nicht von Theilen, einzeln genommen, geschieht, sondern von der Conjunction beider hergenommen wird.

Obschon nun die Materie incorruptibel ist, so wird sie doch mit Recht, wie aus Obigem einleuchtet, die radix corruptionis genannt, eben wegen ihrer Empfänglichkeit für alle Formen.

4. Unitas et differentia materiae: damit ist nicht die numerische, sondern die specifische Einheit und Verschiedenheit gemeint. Rücksichtlich der Einheit ist zu sagen: materia ex se non est perfecte et complete una, sed imperfecte et in potentia. Denn die Einheit der Materie ist gerade in dem Maaße eine Einheit, als ihr Sein ein Sein ist; denn die Einheit ist eine Eigenthümlichkeit des Seins (cf. Metaphys.). Nun ist aber, wie früher gesagt, die Materie nicht ein ens completum, sondern nur in gewisser Hinsicht ein ens, d. h. ein ens incompletum et imperfectum; also ist auch ihre unitas eine incompleta et imperfecta, die in alle Arten des Seins übergehen kann. Die specifische Einheit und Verschiedenheit kömmt also der Materie nur zu mit Rücksicht auf die Form, die sie empfangen kann. „Tota unitas vel diversitas materiae convenit ei secundum ordinem et formam, *cujus est potentia susceptiva;* qui ordo non est aliquid actu superveniens materiae eique conveniens praeter ipsam potentiam materiae, et ita convenit illi sicut potentia ipsa, *quod est:* ex se solum habere *speciem potentialem.* Quodsi diverso modo materiae respiciant formas, quia una respicit modo *amissibili* et *corruptibili,* alia *incorruptibili,* quia solum unius formae est capax, distinguentur specie illae materiae, sicut

coelestis et sublunaris, ratione diversi ordinis ad formas, non ratione diversae actualitatis, quam habeant. Et sic etiam verificatur in istis materiis, quod actus est, qui distinguit, sc. terminative et extrinsece propter diversos ordines ad diversos actus. Remota autem omni forma, remanet solum in materia unitas *negativa* per hoc, quod caret omni forma distinguente" — Johan. a. s. Th. O. P. P. curs. phil. phys. l. c. supra. cf. Th. 7. Metaphys. l. 2., wo er den Satz des Aristoteles: „materia neque est quid, nec quale, nec quantum" erklärt: „quod non est intelligendum, quod substantia actu existens praedicetur de materia praedicatione *univoca,* sive quae est per essentiam; jam enim supra dixerat, quod „„materia non est quid, nec aliquid eorum,"" sed est intelligendum de praedicatione *demonstrativa,* per quem modum accidentia de substantia praedicantur; sicut enim haec est vera: homo est albus — non autem haec: homo est albedo, vel humanitas est albedo, — ita haec est vera: hoc materiatum est homo, — non autem haec: materia est homo, vel materia est humanitas."

Rücksichtlich der Verschiedenheit der Materie in den verschiedenen Naturkörpern ist dann zu sagen: „materia omnium sublunarium est ejusdem rationis; materia vero corporum coelestium videtur esse diversae rationis a materia sublunarium." cf. Thom. Sa. p. 1. q. 66. a. 2. — et Opusc. 15. c. 7. et Opusc. 44. et 15. Daß die sublunarischen Körper von ein und derselben Materie sind, zeigt die Erfahrung und die Vernunft: die Erfahrung lehrt, daß die Körper durch alle drei Aggregatzustände hindurchgehen können; — und die Vernunft schließt: wo einmal die Formen sich in gleicher Weise

zur Materie verhalten, auch diese dieselbe sei; die sublunarische Materie verhält sich aber zu allen sublunarischen Formen in gleicher Weise, nämlich so, daß alle Formen als wieder verlierbar aufgenommen werden: folglich ist die Materie ein und derselben Natur.

Die Materie der Himmelskörper ist dagegen nicht in der Potenz zur Aufnahme der sublunarischen Formen, und deshalb sind die Himmelskörper incorruptibel, in so fern es sich handelt um eine incorruptibilitas a principio intrinseco, nicht aber rücksichtlich eines principium intrinsecum. Daß die Himmelskörper ab intrinseco corruptibel sind, wird aus der Lehre von der Bewegung näher hervorgehen. Supponiren wir diese Incorruptibilität, so folgt unser Satz, daß die Materie der Himmelskörper verschieden ist von der Materie der sublunarischen Körper (weil die Materie die radix corruptibilitatis ist, wie oben gesagt), nach dem Satze des h. Thomas: „potentiae differunt secundum modum respiciendi actus suos" Sa. p. 1. q. 66. a. 2. ad 4.

## §. 30.

### Schlußbemerkung zu der Lehre von der materia prima.

Es wird schließlich nicht überflüssig sein, betreffs der Lehre über die Materie darauf aufmerksam zu machen, daß Thomas die ganze Wichtigkeit dieser Lehre mit dem deutlichsten Bewußtsein und mit Rücksicht auf die bei Nichtannahme dieser Lehre entstandeneu und entstehenden

Irrthümer hervorhebt, wenn er wiederholt an verschiedenen Orten ausdrücklich den alten Naturphilosophen, mit Ausnahme des Aristoteles, den doppelten Vorwurf macht:

1) daß sie sich nicht erhoben hätten zu der Lehre von der generatio substantialis; und
2) daß sie die Natur der materia prima, als eines Dings in Mitte zwischen dem Nichts und dem wirklichen Sein — also als ein ens in potentia, medians inter nihil et ens actu — nicht zu verstehen vermocht hätten.

Mit dieser Lehre ist sowohl der Vergöttlichung der Welt, als der Verweltlichung Gottes entgegengetreten.

---

## Drittes Hauptstück.

### Von der Form und zwar der forma substantialis.

Die substanziale Form ist das andere Princip der natürlichen Dinge, und zwar dasjenige, wodurch die Materie ein wirkliches Ding — ens actu — wird und wodurch jedes Ding in seiner Art constituirt wird.

### §. 31.

### Grundlage zur Definition, — Wesensbestimmung der Form im Allgemeinen. —

Form im allgemeinsten Sinne, umfassend die forma essentialis, accidentalis, intrinseca und extrinseca, ist

das, wodurch eine Sache das ist, was sie ist, — „forma est id, per quod res est“ — oder das, was Sein gibt — „quod dat esse“ (Thom. Opusc. 31.) Sie ist die vielbesprochene ἐντελέχεια i. e. perfectio, weil eben jede Vollendung, Vollkommenheit durch Formation, durch die Form geschieht, so wie die Empfänglichkeit für die Vollendung oder Vollkommenheit durch die Materie gegeben wird. Aristoteles nennt sie daher καλόν, ἄριστον, θεῖον — pulchrum, optimum, divinum. Sie wird auch actus genannt, weil sie ein Ding determinirt zu einem bestimmten modus des Seins, sowie die Materie potentia genannt wird, weil sie an sich oder als solche indifferent ist gegen alle Arten des Seins.*) Die Potenz ist hier das subjectum, also die materia. Die Form wird auch species oder idea genannt, eben weil sie die Arten der Dinge, die Gestalten der Dinge bestimmt und durch ihre bestimmte Formation von einander unterscheidet.**)

---

*) Wenn die physischen Principien actus und potentia genannt werden, während die metaphysischen Principien, die allen Dingen zukommen, auch actus und potentia heißen: so beachte man, daß bei den physischen von einem bestimmten genus, dem genus rerum mobilium die Rede ist, während in der Metaphysik jene Termine absolute genommen werden.

**) Wie demnach jede Figur ein potentiales Subject auf eine bestimmte Weise gestaltet und innerhalb gewisser Grenzen der Gestaltung fixirt: so ist es die Form, welche das unbestimmte Sein innerhalb der Grenzen eines gewissen modus des Seins festsetzt, und so ein Ding bildet, das in Wirklichkeit dieses und nicht jenes oder ein anderes ist. In so fern nun jede Determination, jede Bestimmtheit eine be-

Die nähere Erklärung wird sich bieten durch ihre verschiedene Eintheilung.

## §. 32.

## Eintheilung der Form.

1. Die Form ist entweder eine forma extrinseca oder intrinseca. Die forma extrinseca ist das Musterbild — exemplar, — die exemplarische Form, nach welcher ein Ding gemacht wird, wie z. B. die Idee im Kopfe des Künstlers, nach welcher das Kunstgebilde verfertigt wird. Die forma intrinseca ist die constitutive Form; sie bildet das Ding in seinem wesentlichen Sein. So ist z. B. wie wir später sehen werden, die anima rationalis die forma intrinseca des Menschen, der durch dieselbe in seinem Wesen d. i. in der species humana, constituirt wird.

---

schränkende Limitation ist, kann bei dem höchsten Wesen, bei Gott von einer Form in sensu stricto keine Rede sein. Gott ist nicht ein Sein, sondern das Sein = ipsum esse subsistens, infinitum, illimitatum, comprehendens et superexcedens omnes essendi modos determinatos. Daher sagt Thomas Sa. p. 1. q. 13. a. 11. daß der vorzüglich eigenthümliche Name für Gott der sei: „Qui est: — quia non significat formam aliquam, sed ipsum Esse" d. h. nicht irgend welche beschränkte Seinsweise, sondern die Fülle des Seins in sensu eminentiori, während alle anderen Dinge in gewisser Weise an dem Ocean der Seinsfälle participiren — esse participatum = esse ex parte — cf. Metph.

2. Die Form ist entweder eine forma *subsistens* oder eine forma *informans*. Die erstere, die subsistirende Form, ist diejenige, welche durch sich subsistirt, ohne daß sie irgend eines Subjectes bedürfe, an dem sie subsistire. So sind die Engel formae subsistentes: Formen, weil sie zu einem specifischen modus des Seins determinirt sind; — subsistirend aber, weil sie nicht irgend welcher Materie als Substrates bedürfen. — Die forma informans ist diejenige, welche in irgend einem Subjecte als Substrate sich befindet, das jene Form in sich aufnimmt, wie z. B. die Form einer Pflanze, welche Form von der Materie aufgenommen wird.

3. Diese forma informans ist entweder eine substantiale oder accidentale. Diese Distinction ist diejenige, worauf man seine ganze Aufmerksamkeit wenden wolle. Die ganze Wiedergeburt der Naturphilosophie, consequent der Psychologie, hängt von dieser Unterscheidung ab. Die substanziale Form — forma substantialis — ist diejenige, durch welche eine Substanz als solche constituirt wird in ihrem Sein, oder wodurch schlechthin — simpliciter — das Sein gegeben wird — quae dat esse simpliciter — d. i. das erste Sein, (versteht sich in genere creato) welches kein anderes Sein voraussetzt. So gibt die Form der Pflanze dem Dinge das substanziale Sein der Pflanze als solcher, und constituirt im Reiche der Dinge die Pflanze zuerst und durch sich — primo et per se. *) — Die accidentale Form ist

*) Man erinnere sich aus der Metaphysik, daß die Substanz, das substanziale Sein, das esse **simpliciter** genannt werden muß, und alles accidentale Sein ein esse **secundum quid**.

dagegen diejenige, welche zu einem Dinge, das schon in seinem substanzialen Sein constituirt war, hinzukommt — accedit — und ihm ein secundäres Sein, ein esse secundum quid, mittheilt. So sind z. B. die Schönheit, der Geruch u. s. w. accidentale Formen der Pflanze, weil sie die Pflanze schon als in ihrem Wesen oder Sein constituirt voraussetzen und ihr, der seienden, gewisse secundäre Vollkommenheiten mittheilen. Diese substanziale Form ist es, um welche es sich hier handelt. cf. Thom. 5. Metaphys. l. 2. — 2. de Anima text. 2. —

## §. 33.

Eine solche substanziale Form, welche mit der Materie die physischen Dinge constituirt, gibt es; denn: aus dem, was wir von der Materie gesagt haben, folgt nothwendig, daß diese allein die physischen Dinge nicht constituiren kann, weil eine in genere entis pure Potenz keine natürliche Substanz bilden kann. Eine solche pure Potenz, wie die Materie ist, hat in sich nicht einmal die active Potenz, in's Sein überzugehen. Denn eine solche active Potenz ist schon, wenigst in irgend welchem Grade, ein actuelles Sein, (agere sequitur esse). Dies actuelle Sein fehlt aber durchaus der Materie. Also muß es außer der Materie, aus welcher die physischen Dinge werden, noch ein anderes Princip geben, durch welches die physischen werden und zwar actuelle Dinge werden. Das kann aber kein anderes Princip sein, als die substanziale Form: eine Form, weil jedes Ding, sei es,

was immer es wolle, nur durch seine Form das ist, was es ist; — eine substanziale Form aber, weil diese Form zuerst das Subsistiren geben muß gegenüber der materiellen Potenz, die als solche nicht subsistirt.

Erster Beweis: Wir haben für diese Wahrheit eine evidente Thatsache aus der Erfahrung, daß sich in den Dingen gewisse Eigenthümlichkeiten vorfinden, welche stets das Wesen der Dinge begleiten, ihm nothwendig folgen, so zwar, daß, wenn diese Eigenthümlichkeiten auf irgend welche Weise in ihrem Hervortreten gehindert oder verändert zu sein scheinen, sie sogleich, nach Wegräumung des accidentalen Hindernisses, wieder sofort zum Vorschein kommen, sich aus dem Wesen der Dinge wie von selbst reproducirend. So ist z. B. das Wasser, Eisen u. s. w. seiner Natur nach kalt; ist es durch irgend welchen Umstand warm geworden, so stellt es doch sofort, nach Wegräumung des erwärmenden Gegenstandes seine natürliche Kälte wieder her. So hat das Thier seiner Natur nach Bewegung, vitale Operationen; sind diese durch irgend welche Krankheit gehindert worden, so treten dieselben sofort wieder ein, als die Krankheit gehoben wird. Es muß also in dem Wesen der Dinge ein Princip, eine substanziale Wurzel geben, aus welcher solche Eigenthümlichkeiten hervorgehen. Diese Wurzel kann aber die Materie nicht sein. Denn diese ist in allen Dingen ein und dieselbe, während doch jene Eigenthümlichkeiten nicht in allen Dingen dieselben, sondern im Gegentheil oft sich einander so entgegengesetzt sind, daß sie sich direct und total ausschließen, wie die Eigenthümlichkeiten des Feuers und des Wassers. Also muß es, nach der Erfahrung, außer der Materie ein anderes Princip geben, aus welchem jene Eigenthümlichkeiten hervorgehen.

Zweiter Beweis: Oben haben wir bewiesen, daß es eine substanziale Generation gibt. Durch die substanziale Generation wird aber Etwas erlangt, was vorher nicht war. Das aber, was so erlangt wird, kann die materia prima nicht sein, weil diese, wie oben bewiesen, unerzeugbar (ingenerabilis) ist und zu jeder substanzialen Generation schon supponirt werden muß. Folglich kann das, was durch die substanziale Generation erlangt wird, nichts anderes sein, als die Form. Denn nach dem Vorhergehenden ist die Generation der transitus de non esse simpliciter (oder non esse substantiale) zu dem esse simpliciter (oder esse substantiale) z. B. der Uebergang von dem „nicht Thier oder Mensch sein" zu dem „Thier oder Mensch sein". Durch dieses Sein, was erlangt wird durch die Generation, wird aber das Ding gerade das, was es wesentlich ist, nämlich beispielsweise Thier oder Mensch. Das aber ist eben die Form und zwar die substanziale Form. So, wenn das Thier durch die Erzeugung das Lebensprincip bekommt, durch welches Lebensprincip es eben nur substantia vivens wird, welche wieder verloren geht, wenn das principium vitae durch den Tod verschwindet. Eben so, wenn aus dem Holze Feuer wird; das feurige Holz hat das Princip der Wärme, die Form der Wärme erlangt, welche vorher im Holze nicht war und wodurch das Holz ein wesentlich anderes Ding wird.

Dritter Beweis: Dasjenige Princip, welches die natürlichen Dinge zu verschiedenen Arten distinguirt, ist eine Form. Denn jede Distinction kann nur gedacht und gefaßt werden als Formation. Der Unterschied aber, durch welchen die Dinge von einander distinguirt sind, ist ein wesentlicher, d. i. ein substanzialer.

Also muß jene Form, welche aber die Distinction ausmacht, eine substanziale Form sein — zumal, wie oben bemerkt, die Distinction nicht von der Materie herrühren kann, welche in allen Dingen dieselbe ist, — oder man muß ein solches Princip, welches die Dinge so, nämlich substanziell distinguirt, leugnen. Dann kommt man direct auf ein wesentliches Einerlei d. i. in letzter Instanz auf den Pantheismus. —

Für diejenigen, welche es wünschenswerth finden, setze ich zu alle diesem noch das testimonium fidei hieher, in der Meinung, daß auch diejenigen, welche das als philosophisch unzulässig erachten, aber wahrscheinlich dieses Zeugnisses am meisten bedürfen, solches als nicht uninteressant lesen werden. Es ist nämlich in dem 5. Lateran-Concil (an. 1512.) definirt worden, daß die vernünftige Seele die substanziale Form des menschlichen Körpers ist. Die Worte des Concils sind sehr frappant und deshalb sehr lesenswerth.*) Daß das Concil aber, ebenso wie das von Vienne (an. 1311.), dessen Erklärung dasselbe besagt**), den Begriff der Form überhaupt und der

---

*) Conc. oecum. Lateran. V.: „anima rationalis est pars et forma substantialis hominis, radix omnium proprietatum, omnium operationum, ex qua et corpore constituitur substantia humana“.

**) Conc. oecum. Vienn. in Clementina 1°: „doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, vel erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas, ac praecludatur universis er-

substanzialen insbesondere so faßten, wie die peripatetischen Scholastiker es verstanden, bedarf gar keiner weiteren Erörterung. Also gibt es eine substanziale Form.

Diese Lehre des Concils rücksichtlich des Menschen muß aber a pari auch auf alle lebenden Wesen ausgedehnt werden. Denn wie durch das Eintreten der Seele in den menschlichen Leib der Mensch lebt und wirkt, durch den Heraustritt der Seele aber stirbt, und wie so die Seele die Quelle alles dessen ist, was den Menschen zum Menschen macht: so ist, wie uns die Erfahrung lehrt, auch in den anderen lebenden Wesen ein Etwas, durch dessen Eintritt sie leben und durch dessen Zurücktritt oder Verlust sie vergehen, und dessen Vorhandensein die Quelle und Wurzel aller Eigenthümlichkeiten der lebenden Wesen ist. Folglich ist auch in den lebenden Wesen außer dem Menschen eine gewisse substanziale Form, durch welche sie das sind, was sie sind, und welche die Quelle oder Wurzel aller ihrer Eigenthümlichkeiten ist.

Die Lehre des Concils muß aber aus denselben eben aufgeführten Gründen nicht blos von allen belebten Wesen

---

roribus aditus, ne subintrent, quod, quisquis deinceps asserere, defendere, seu temere docere pertinaciter praesumserit, quod anima rationalis s. intellectiva non sit forma humani corporis per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus." — Ibid: „Unigenitum Dei filium partes nostrae naturae simul unitas, (ex quibus in se verus Deus existens fieret verus homo), humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam s. rationalem, ipsum corpus vere, per se et essentialiter informantem assumsisse ex tempore, in Virginali thalamo, ad unitatem suae hypostasis et personae."

sondern von allen auch unbelebten Wesen gelten. Man könnte hingegen einwenden, daß in den anderen Dingen außer dem Menschen die accidentalen Formen genügten, um sie von einander zu distinguiren und z. B. Wasser und Feuer dadurch eben von einander sich unterscheiden ließen, daß das Feuer eine solche Stufe der Wärme, und das Wasser eine eben solche Stufe von Kälte sei an ein und demselben Ding. Dagegen muß bemerkt werden, daß es sich eben um eine wesentliche oder substanziale Wurzel jener Wärme und Kälte handelt. Würde nämlich die Kälte nicht in dem Wesen, der Substanz des Wassers, ihre Wurzel haben, so würde sie nicht so hartnäckig das Wasser begleiten, daß sie, nach gewaltsamer Vertreibung, sofort wieder von innen heraus zum Vorschein komme, sobald die vertreibende Ursache wieder entfernt ist. Diese Wurzel kann aber nichts anderes sein, als die substanziale Form des Wassers. Denn wenn das Wasser substantial verdirbt oder vergeht und z. B. in Luft verwandelt wird, so ist nicht mehr jene natürliche Kälte des Wassers vorhanden. Das ausgelöschte, zu Dampf werdende Feuer besitzt nicht mehr die Wärme, welche die Substanz des Feuers stets begleitet. So bei allen übrigen Dingen. — Wollte man ferner einwenden, daß die dem Subjecte inhärirende Form eine accidentale sei, daß alle jene Formen, welche wir substanziale nennen, einem Subjecte inhäriren, nämlich der materia prima, und daß sie folglich, weil inhärirend, accidentale Formen seien: so ist der in diesem Einwurf genommene Obersatz zu distinguiren. Die einem Subjecte inhärirende Form kann demselben nämlich auf doppelte Weise inhäriren: einmal so, daß sie dem Subjecte schlechthin das Sein gibt — per modum dantis

esse *simpliciter;* — dann so, daß die dem Subjecte inhärirende Form dem Subjecte ein gewisses secundäres Sein, ein So-sein, ein Beschaffen-sein, ein esse secundum quid gibt — per modum actus secundarii, afferentis esse *secundum quid.* Daß Ersteres eine accidentale Form sei, ist zu leugnen; das Zweite aber allerdings als accidentale Form zuzugeben. Dadurch unterscheidet sich nämlich die substanziale Form von der accidentalen, daß, wiewohl beide in einem Subjecte sich befinden, die substanziale Form ihrem Subjecte das Sein schlechthin gibt und es als solches constituirt in linea entis et substantiae; wogegen die accidentale Form nicht das Sein schlechthin gibt, sondern schon supponirt und ihm ein zweites Sein, ein Sein in zweiter Weise, ein So-sein gibt, das dem ersteren inhärirt und nur durch eine solchartige Inhäsion möglich ist. Das ist die Lösung des h. Thomas Sa. p. 1. q. 77. a. 6. —

## §. 34.

### Definition der substanzialen Form.

Die substanziale Form wird richtig definirt als „der erste Act der Materie — primus actus materiae".

Erstens: sie wird Act genannt zum Unterschiede von der Materie, welche eine pure Potenz ist.

Zweitens: sie wird der erste Act genannt, zum Unterschiede von der Existenz, welche der letzte Act eines Dings ist, und zugleich zum Unterschiede von den

accidentalen Formen, welche blos secundäre Acte sind und deßhalb den substanzialen Act schon supponiren.*)

Drittens: es wird hinzugefügt, daß sie der erste Act „der Materie" ist — zum Unterschiede derjenigen Formen, welche **durch sich selbst** subsistiren und nicht in die Materie aufgenommen werden können, wie z. B. die reinen Geister.

Alle anderen Definitionen, welche sonst noch gegeben werden, sind nur nähere Erklärungen der hier gegebenen Definition. So, wenn gesagt wird: die substanziale Form ist das, wodurch die Substanz das ist, was sie ist. **Denn jedes Ding ist durch seine Form.** Der Mensch ist Mensch durch seine vernünftige Seele. Deßhalb wird die substanziale Form von Aristoteles auch „ratio quiditatis" genannt — ὅ τι ἦν εἶναι d. h. dasjenige, was ein Ding in seinem Wesen und seiner Art constituirt — constitutivum rei in sua quiditate et specie. — Sie wird ferner genannt die radix proprietatum, eben weil

*) **Rücksichtlich des Unterschiedes von** actus primus **und** secundus **lehrt die Thomistische Schule:** Actus **primus** est, per quem res constituitur in suo esse. Actus **secundus** dicitur actus ultimus, ad quem forma ordinatur. Actus secundus est **duplex**: alter in **essendo**, alter in **operando**. Forma enim per actualitatem suam est principium essendi et operandi; — in essendo correspondet ei **existentia**, tanquam actus ultimus; — dicitur **ultimus**, **tum**, quia omnis actio et motus in ea sistit et terminatur (aquisito enim esse, cessat motus), **tum**, quia existentia non est actus constituens rem, sed constitutam supponens eamque extra caussam ponens. In **operando** autem dicitur actus secundus ipsa operatio eo quod reducit in actum ipsam virtutem, quae est actus primus, tanquam executio ejus. — **Also im Sein und auch im Handeln sind jedesmal zwei Stufen** (act. primus et secundus) **zu unterscheiden.**

das, was das Erste in irgend einer Gattung ist, die Ursache alles Uebrigen in derselben Gattung ist. Die substanziale Form ist aber der erste Act in genere entis; sie muß also die Ursache aller weiteren accidentalen Acte und Eigenthümlichkeiten sein, welche nur aus jener als aus ihrer Wurzel hervorgehen. So s. Thomas Sa. th p. 1. q. 77. a. 6. — Sie wird ferner genannt „das, was schlechthin das Sein gibt" — id, quod dat esse simpliciter — nämlich das **erste** Sein — *primum* esse = esse primo et per se. Denn wie die Materie die Potenz ist, schlechthin zu sein — potentia essendi *simpliciter* —, so auch ist die Form der Act, schlechthin zu sein — actus essendi *simpliciter*. Wenn also bei der Corruption die Form entweicht, so geht die Substanz zu Grunde; es bleiben blos gleichsam die Ruinen ihrer Substanz, nämlich die materia prima unter dieser oder jener substanzialen Form, bis in letzter Instanz die Materie durch Abgang aller Form vernichtet würde.

Da aber das Handeln dem Sein folgt — operari sequitur esse — und da ein Ding nur in so weit agirt, in wie weit es wirklich ist — in tantum agit, in quantum est actu, — so ist die Form, wie sie der erste Act des Seins ist, — primus actus essendi, — auch das erste radicale Princip des Thätigseins oder Handelns — primum et radicale principium operandi — wie Thomas immer wiederholt. Der **tiefere** Grund für diese Wahrheit muß nach dem englischen Lehrer daher genommen werden, daß jedes Ding durch seine substanziale Form participirt an der göttlichen Natur, indem die Form selbst eine gewisse Nachahmung, Nachbildung — imitatio et ideo derivatio — des ersten und reinsten Actes ist, Gottes selbst nämlich. Gott aber **ist** nicht nur durch

sein Sein — per suam entitatem — vollkommen, sondern sein Sein ist auch **handelnd**. Deßhalb participirt die substanziale Form beides in Gott, nämlich das **Sein** und das **Handeln** — esse et operari. *)

## Zweite Frage: Welche Formen der erzeugten Dinge und wie selbige aus der Potenz der Materie hervorgehen.

### §. 35.

Nachdem wir erklärt haben, was die substanziale Form ist, wäre nun zu sehen, wie dieselbe hervorgebracht wird.

---

*) Man merke hierbei: es gibt in Gott zwei Arten von Operation, die eine ad intra, die andere ad extra, wie die Theologen sagen. Die operatio ad intra, oder die operatio immanens, ist die, wodurch er sich selbst und Alles Andere in sich erkennt und liebt. Sie ist also die vorzüglichere. Die andere, ad extra, ist die, wodurch er seine Vollkommenheit mittheilen will, wenn er Creaturen schafft, die ihm ähnlich sind, in so weit das ihre creatürliche Natur zuläßt. — Nach dem Axiom: quae uniuntur in superioribus, dividuntur in inferioribus d. h. was in höheren Regionen geeint oder eins ist, wird vielfältig oder zusammengesetzt in niedrigern Regionen — wird nun diese doppelte Weise des Handelns so den substanzialen Formen mitgetheilt, daß die erste und vorzüglichere Art des Handelns — die operatio immanens — den edleren Formen, den geistigen gegeben wird, versteht sich in convenienter Weise; — die zweite, niedriger stehende Art des Handelns aber den unedleren Formen, den

Hier beachte man vor Allem mit dem englischen Lehrer Sa. p. 1. q. 65. a. 4., daß die Form im eigentlichen Sinne nicht wird, noch auch hervorgebracht wird. Thomas lehrt mit Aristoteles 7. Metaph.: „Id, quod proprie fit, est compositum. Formae autem corruptibilium rerum habent, ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc, quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis." Der Grund ist, weil (wie an derselben Stelle weiter gesagt wird)

---

körperlichen nämlich. Die ersten, die reinen Geister, und die Menschen, in so weit sie deren Natur participiren, obschon sie sich nicht, so wie Gott, ad exfra mitzutheilen vermögen, können doch sich selbst und in sich Anderes, auch Gott selbst erkennen und lieben. — Die zweiten, die rein körperlichen, obwohl sie keine Erkenntniß haben, participiren doch an dem höchsten Sein, an Gott, sowohl in sofern sie in sich vollkommen sind, als auch in sofern sie diese Vollkommenheit ad extra mittheilen können. Daher sagt Athanas. serm. 3. gest. Conc. Nic.: „Quem dedisse omnibus naturam similium propagativam." So theilt das Feuer seine Form mit und bringt sich Aehnliches hervor im Brennen; die Pflanze bringt eine ihr ähnliche hervor durch ihren Saamen; das Thier vervielfältigt seine Form durch Generation; allgemein: in allen körperlichen Dingen bringt jedes ein ihm Aehnliches hervor, in soweit es möglich ist, und jede substanziale Form muß bezeichnet werden als diffusiva sui et effectuum similium productiva. Es ist gesagt: „in so weit es möglich ist." Denn nicht alle Dinge erreichen diese Production in gleicher Weise; einige vermögen es nur unvollkommen und in analoger Weise, wie z. B. die Sonne keine andere Sonne erzeugt, sondern nur ihrer Sonnennatur ähnliche Stoffe (die Alten meinten das Gold), während andere Wesen vollkommen ein ihnen Aehnliches erzeugen z. B. die Pflanze, das

auf dieselbe Weise einem Dinge zukommt, zu **werden** und hervorgebracht zu werden, auf welche Weise ihm das **Sein** zukommt (auf welche Weise sein Sein ist). Die Form hat aber im eigentlichen Sinne nicht das Sein, sondern sie ist das, wodurch das Compositum das Sein hat. Daher ist die Form nicht im eigentlichen Sinne das, was wird, sondern das, wodurch etwas wird („non id, quod fit, sed id, quo

---

Thier. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt darin, daß das Hervorbringen durch eine Creatur nicht ein Hervorbringen aus Nichts, sondern ein Hervorbringen aus einer bestimmten Materie ist. Folglich muß die hervorgebrachte Wirkung nach der Materie sich richten, aus welcher die Wirkung hervorgeht. Die Materie aber, aus welcher alle körperlichen Dinge hervorzubringen, ist die materia sublunaris, welche allein der Alteration und Generation fähig ist. Diese sublimarische Materie, welche für alle corruptiblen Formen, als des Feuers, Wassers, Pflanze, Thiers empfänglich ist, hat aber keine Tauglichkeit für Aufnahme der Formen der himmlischen Welt (formarum coelestium), der Sonnenregion; weßhalb diese Himmelskörper ihre Form in die Materie der sublimarischen Welt nicht einführen und in unvollkommener Weise ein ihnen Aehnliches hervorzubringen vermögen in dieser sublimarischen Region (die Alten meinten: wie die Sonne das ihr ähnliche Gold, so der Mond das ihm ähnliche Silber, die Sterne dagegen kostbare, ihren Glanz in etwa nachahmende Edelsteine). — In dem nachfolgenden Tractat über die Seele habe ich ganz besonders streng an Goudin gehalten, weil diese Darstellung von Goudin meisterhaft ist, und weil ächt Thomistische Autoren dasselbe sagen, und weil es des Mehreren und Anderen vorerst nicht bedarf.

aliquid fit“ Th.). Im uneigentlichen Sinne sagt man aber auch, daß die Form werde und in diesem Sinne ist die überschriftliche Frage dieses §. gestellt.

Bemerken wir zweitens, daß ein Compositum auf doppelte Weise werden kann: 1. durch **Creation** (wie Himmel und Erde mit Beginn der Welt von Gott geschaffen worden); 2. durch **Generation** (wie das Feuer aus dem Holze erzeugt und überhaupt in den natürlichen Dingen Eins aus dem Anderen entsteht). Die Creation unterscheidet sich von der Generation dadurch, daß jede Generation eine Materie voraussetzt, aus welcher die Erzeugung geschieht; die Creation aber setzt nichts voraus, als die caussa efficiens externa; diese bringt das Ganze, auch die Materie selbst, aus dem Nichts hervor. — Es fragt sich also: wie die Form werde sowohl in einem erzeugten, als in einem erschaffenen Compositum? Ueber das Werden der Form in einem erzeugten Compositum handeln wir zuvor, dann über das Werden der Form in einem erschaffenen Compositum, weil wir nämlich gemäß unseres Erkenntnißmodus von den natürlichen Dingen, wie sie uns zunächst geboten werden, aufsteigen zu dem, was über die Sinneserkenntniß hinausliegt.

Bemerken wir drittens, daß die Formen der erzeugten Dinge doppelter Art sind. Einige sind corruptibel: diejenigen nämlich, welche ohne die Materie nicht subsistiren können. Wenn hier das Compositum sich auch auflöst, so werden diese Formen aus der Materie nicht blos vertrieben, sondern gehen auch total zu Grunde. Stirbt z. B. ein Thier, so wird die Form des Thieres (das belebende Princip des Thieres, wie man sagt) total zu Nichte, weil sie ohne die Materie und ohne das Compositum gar keine Subsistenz hat („sola non potest susti-

**nere suum esse"**). Andere Formen der erzeugten Dinge sind dagegen incorruptibel, so daß sie auch ohne die Materie subsistiren können und also bleiben, wenn auch das Compositum und die Materie vergeht. Eine derartige Form ist, wie wir sehen werden, die **anima rationalis.** Obschon diese der Materie mittheilbar ist, wie die Seele des Thieres, so ist sie doch nicht so von der Materie abhängig, wie die Thierseele, sie ist über diese specifisch erhaben und grenzt durch ihr eigenes intelligentes Sein an die rein geistigen Formen, die pur spirituellen Naturen. Wegen dieser ihrer Würde hat sie ein solches Sein, das der Materie die Form gibt und zugleich sich selbst genügt, um zu subsistiren („**illud esse, quod dat corpori, sola potest sustinere et sic separata subsistere**").

## §. 36.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen zur Lösung der überschriftlich gestellten Frage.

Thomas lehrt: die corruptiblen Formen der erzeugten Dinge werden durch Eduction aus der Materie, oder: sie werden aus der Potenz der Materie („**educuntur ex potentia materiae**"). Sehen wir also, was es heiße: „aus der Materie hervorgehen oder durch Eduction aus der Materie werden."

„Hervorgehen" ist correlativ zu „enthalten sein;" denn das geht aus Etwas hervor, was in Etwas enthalten ist. Folglich muß gesagt werden, daß auf die Weise die Form durch Eduction aus der Materie hervorgehn, auf welche Weise sie in der Materie enthalten ist. Auf

doppelte Weise kann aber Etwas in Etwas enthalten sein: **actualiter** nämlich und **potentialiter**. Actualiter ist Etwas in Etwas enthalten, wenn Etwas seinem Sein nach factisch von einem Anderen inne gehabt, eingeschlossen wird. So ist das Geld z. B. actualiter in der Börse, das Schwert in der Scheide enthalten. Potentialiter ist aber Etwas in Etwas enthalten, wenn Etwas zwar nicht in actualer Wirklichkeit oder im in factischem Sein in einem Anderen existirt, doch aber aus demselben hervorgehen kann. So sind allerlei künstliche Figuren der Potenz nach in der formirbaren Materie enthalten, in sofern jene aus dieser hervorgehen, gebildet werden können. So auch ist die Wärme potentialiter in dem annoch kalten Stoffe enthalten. Es leuchtet aber ein, daß die Formen, bevor sie werden, nicht actualiter in der Materie enthalten sind, gewissermaßen verborgen in ihr, wie Geld im Beutel, sondern nur der Potenz nach, insofern sie aus ihr als aus dem zu ihrer Production concurrirenden Subjecte oder Substrate entstehen können. Wenn also gesagt wird: „die Form gehe hervor aus der Potenz der Materie," so heißt das nichts anderes, als: sie werde aus der Materie durch Umwandlung oder Formirung der Materie, gewissermaßen hervorsprossend aus der Potenzialität derselben. Diese Action, welche die Materie voraussetzt und, agirend in Abhängigkeit von der Materie als von dem concurrirenden Subjecte oder Substrate, eben diese Materie aus der Potenz zum Acte bringt, wird sehr passend e d u c t i v genannt. Der h. Thomas sagt kurz: **„educi de potentia materiae est aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia,"** wobei selbstverständlich die **potentia materiae**, nicht die **potentia activa** der **causa efficiens** gemeint ist. — Zur Eduction wird also Dreierlei

erfordert: 1. die vorausgesetzte Materie; 2. daß diese der Potenz nach die hervorzubringende Form in sich enthalte; 3. daß dieselbe Materie zum Werden der Form selbst concurrire, so daß ein Agens die Form nicht producire, als nur in Abhängigkeit von der Materie, die **per modum subjecti praesuppositi** zur Action des die Form producirenden Agens concurrirt.

Mit Bezug auf vorgehend Gesagtes ergibt sich der Beweis für obigen Satz, daß die corruptiblen Formen der erzeugten Dinge durch Eduction aus der Materie werden. Denn: die Form wird durch Eduction aus der Materie, heißt nichts anderes, als: sie wird in Abhängigkeit von der supponirten Materie, in welcher die Form potentialiter enthalten ist. So aber werden die corruptiblen Formen der erzeugten Dinge. Der hier gegebene Obersatz steht fest, denn er enthält alle drei zur Eduction erforderlichen oben angegebenen Bedingungen. Rücksichtlich des subsumirten Untersatzes, daß nämlich auf diese Weise die erzeugten Dinge werden, bedarf es ebenfalls nur der Erklärung. Alle erzeugten Formen supponiren die Materie, weil, wie die unangreifbare Definition besagt, jede Generation die Materie als Substrat supponirt. Daß diese Formen aber in der Potenz der Materie enthalten sein, ist klar, denn sie haben ein pur materielles Sein, das also die Grenzen der Materie nicht überschreitet. Daß sie aber in Abhängigkeit von der Materie werden, ist ebenfalls klar, denn das „Werden“ folgt dem „Sein“ („**fieri sequitur esse**“ **i. e. ipsi proportionatur**). Solche corruptible Formen sind aber in ihrem Sein von der Materie abhängig, ohne welche sie nicht existiren können: also sind sie auch abhängig von der Materie in ihrem Werden.

Wollte man hiegegen einwenden, daß, da die substanziale Form in ihrem Sein nicht von der Materie abhänge (weil sonst, im gegentheiligen Falle nämlich, die Materie vollkommener wäre, als die Form), also auch die Form in ihrem Werden nicht abhängen könne von der Materie, — so ist zu antworten: Obschon die körperliche Form von der Materie abhängt als von ihrem Recipiens, oder gleichsam von ihr abhängt wie von ihrem Fundamente, ohne welches sie nicht bestehen kann, so hängt doch anderer Seits die Materie wieder von der Form als von ihrem Complementum und als von demjenigen ab, das ihr schlechthin (simpliciter) das Sein gibt. Es fragt sich also hier, welches das Vorzüglichere genannt werden muß und wirklich ist. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. So wie das, was actu ist, vorzüglicher ist, als das was in potentia ist (versteht sich rücksichtlich Eines und desselben genus, hier des Seins): so ist auch das, was das Sein gibt, vorzüglicher als das, was das Sein empfängt, also die Form vorzüglicher als die Materie; denn die Form gibt das Sein, die Materie empfängt es.

Man könnte ferner einwenden: Wenn z. B. ein Thier erzeugt wird, so wird dessen Form erschaffen, also wird sie nicht educirt aus der Potenz der Materie. „Erschaffen werden" heißt nämlich „aus Nichts werden." Die Form des Thiers wird aber aus Nichts, also wird sie erschaffen. Daß die Form des Thiers aber aus Nichts wird, scheint klar zu sein, denn von der Form des Thiers war, bevor sie wurde, nichts in der Materie. Also wird jene Form des Thiers aus Nichts. — Auf diese Einwendung ist zu antworten: 1. der subsumirte Satz in dieser Einwendung: „nichts von der Form des

Thiers war in der Materie" ist zu destinguiren: **actualiter** war die Form nicht in der Materie, das ist zuzugeben; aber daß sie auch nicht **potentialiter** in der Materie war, das ist zu negiren. Denn die Materie ist ja eben, wie früher bewiesen worden, die Potenz für alle möglichen körperlichen Formen. Folglich sind alle diese Formen in der Materie, wie der Act in seiner Potenz, (wie das actuale Sein in seinem potentialen Sein), aus welcher er hervorgehen kann. Die Potenz ist also gewissermaßen der erste Anfang, das Fundament des Actes, und deßhalb darf von den Formen, welche aus der Materie hervorgehen, nicht zugegeben werden, daß sie aus Nichts werden, sondern muß gesagt werden, daß sie aus Etwas werden, nämlich aus der (wirklichen) Potenz. Eben deßhalb werden sie nicht „erschaffen." Denn das „erschaffen" ist das „Hervorbringen einer Sache aus Nichts" d. h. aus durchaus keinerlei spupponirtem Subjecte, in dessen Potenz sie vorher schon enthalten war. Eben so wird die Form, wenn sie aufhört zu sein, in sofern nicht vernichtet, als sie immer etwas von sich zurückläßt, nämlich die Potenz der Materie, aus der sie geworden. — Auf obige Einwendung ist dann 2. zu erwidern (nach Thomas **Sum. p. 1. q. 45. a. 8**): daß die körperliche Form nicht ein (subsistirendes) Ding ist, sondern das, wodurch ein Ding ist. Folglich wird sie nicht im eigentlichen Sinne, wie oben bemerkt, und hat auch kein anderes Sein, als das Sein des Compositum, in welchem sie ist. Ein solches Sein präsupponirt aber immer ihre Potenz d. i. die Materie, welche die Potenz zu sein ist (versteht sich die **materia prima**). Also wird sie nicht aus Nichts, sondern in der That aus Etwas, aus ihrer Potenz.

## §. 37.

### Incorruptible Formen.

In dem Vorgehenden ist von den corruptiblen Formen der erzeugten Dinge gesprochen und gesagt, daß sie durch Eduction aus der Materie werden. Gehen wir nun über zu den incorruptiblen Formen, so gestaltet sich die Sache anders.*)

Die incorruptiblen Formen, von denen hier, mit Rücksicht nämlich auf die erzeugten Dinge die Rede ist, sind die vernünftigen Seelen. Hier ist mit Thomas zu lehren: Die anima rationalis entsteht nicht durch Eduction aus der Potenz der Materie („non educitur ex potentia materiae" Th.), sondern sie wird von Gott erschaffen und mitgetheilt („infunditur") in dem Moment, da der Körper zu ihrer Aufnahme hinreichend organisirt und disponirt ist.

Daß diese Thesis nunmehr zu den Dogmen gehört und daß die gegentheilige Thesis des Traducianismus als häretisch bezeichnet werden muß, ist eine ausgemachte Sache. Seit dem Conc. Later. gen. (sub Leone, sess. 8.), wo definirt wird: „animam esse immortalem et pro corporum, quibus *infunditur,* multitudine singulariter

---

*) Obwohl erst später von der Seele ex professo die Rede sein wird, so hielt man es doch für zweckmäßig, gleich hier bei der Lehre von der Form eine Sache zu anticipiren, die hier als am geeignetsten Orte klar werden kann.

multiplicabilem" ist der Satz des h. Bernardus (serm. 2. de Nativ.): „creando immittitur, immittendo creatur" die Lehre aller kirchlichen Theologen geworden. Schon Thomas hatte die gegentheilige Meinung des Traducianismus als häretisch bezeichnet, was dieser Lehrer nur dann thut, wenn eine Sache den möglichst höchsten Grad von Sicherheit erlangt hat. Sa. theol. p. 1. q. 118. a. 2. schreibt er: „haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine."

Beweis für die vorgelegte Thesis: Was in seinem Werden nicht abhängt von der Materie, geht nicht aus der Potenz der Materie hervor. Die vernünftige Seele hängt aber in ihrem Werden nicht ab von der Materie: also geht sie auch nicht hervor aus der Materie. Prüfen wir die Prämissen dieser Schlußfolge einzeln. Der Obersatz leuchtet ein aus dem bereits Gesagten. Denn „hervorgehen" (educi) ist eben nichts anderes, als in Abhängigkeit von der Materie werden, und zwar durch eine Action, durch welche die Materie eine Umwandlung erleidet. — Der Untersatz obiger Schlußfolge, in welchem das Entscheidende des Arguments liegt, ist zu beweisen. Das „Werden" steht in Proportion zum „Sein," wie oben gesagt, und wie von selbst einleuchtet. Die vernünftige Seele hängt aber nicht ab von der Materie in ihrem **Sein**, also auch nicht in ihrem **Werden**. Hier kommt es auf den Beweis für den subsumirten Untersatz an. Der Beweis für diesen Untersatz ist aber mit der Wahrheit gegeben, die später bewiesen werden wird, daß nämlich die vernünftige Seele auch getrennt von der Materie forteristirt und folglich in ihrem Sein nicht abhängen kann von der Materie.

Stärkung des hier gegebenen Beweises: Was die Potenz der Materie überschreitet, wird nicht in Abhängigkeit von der Materie. Die vernünftige Seele überschreitet aber vollends die Potenz der Materie: also wird sie nicht in Abhängigkeit von der Materie oder, was dasselbe ist, hängt in ihrem Sein nicht ab von der Materie. Die vernünftige Seele ist, wie sich später näher zeigen wird, eine geistige Substanz, denn sie hat geistige Thätigkeiten, Verstand und Willen. Eine geistige Substanz überschreitet aber die Potenz der Materie, mit der sie nichts gemein hat, wie denn leicht einleuchtet, daß die rationale Thätigkeit eine specifisch verschiedene ist von der materiellen Thätigkeit (cf. Supplement zum I. B. m. „Schule ꝛc."). Wird sie mit der Materie vereinigt, so geschieht das nicht wegen ihrer Abhängigkeit von der Materie, als könne sie ohne dieselbe nicht sein, sondern es geschieht vermöge ihrer Mittheilbarkeit, insofern sie nämlich die Materie zu informiren im Stande ist. Das aber ist das Eigenthümliche der vernünftigen Seele, welche damit in der Mitte steht zwischen dem reinen Geiste und der reinen Materie.*) Die rein geistigen Formen oder, was dasselbe ist, die reinen Geister hangen weder von der Materie ab, noch auch können sie mit derselben vereinigt werden. Die rein materiellen Formen dagegen werden nicht blos mit der Materie vereinigt, sondern sie sind auch in ihrem Sein total abhängig von der Materie. Die Form aber, welche in der Mitte steht zwischen beiden, die vernünftige Seele, kann, wie die Engel, sein ohne die Materie und hängt also auch in ih=

---

*) „Deus conjungit extrema per media" sagt Dionysius Areopagita und mit ihm Thomas.

rem Sein und Werden nicht ab von der Materie, zugleich aber ist sie so beschaffen, daß sie die Materie informiren (beleben) kann,*) wie das die materiellen Formen thun. Man vergleiche Thomas opusc. 45, wo es heißt: „anima rationalis constituta est in confinio substantiarum pure spiritualium et pure corporalium."

## §. 38.

Man könnte einwenden: Aus der Potenz der Materie hervorgehen heißt: das in der Materie wirklich (actu) werden, was vorher nur der Potenz nach in ihr war. Wenn nun z. B. ein Mensch erzeugt wird, so wird die vernünftige Seele wirklich im Körper oder in der Materie, in welcher sie vorher nur in der Potenz war: also geht sie aus der Potenz der Materie hervor. — Hierauf ist zu antworten: 1. der Untersatz in vorgelegter Einwendung, daß nämlich die vernünftige Seele jemals in der Potenz der Materie gewesen, ist falsch nach dem vorhin Gesagten, indem nämlich die vernünftige Seele als geistiges Wesen die Potenz der Materie total überschreitet; 2. der Obersatz in obiger Einwendung, wenn er allgemein genommen wird, ist gleicher Weise falsch, denn: „aus der Materie hervorgehen" ist nicht „**in** der Materie werden," sondern „**aus** der Materie werden." Wenn wir nun auch das Erstere, nämlich, daß die vernünftige Seele **in** der Materie wird, zugestehen,

*) „Minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum" Ps. 8.

so leugnen wir doch durchaus, daß sie **aus** der Materie wird, weil sie von der Materie durchaus nicht abhängt weder in ihrem Entstehen, noch in ihrem Sein und Erhaltenwerden oder ihrer Fortdauer — und das Alles, wie sich später herausstellen wird (und zum Theil schon im „Supplement zum I. B. ꝛc." gezeigt worden), weil die Seele nicht abhängt von der Materie in ihrer specifisch eigenthümlichen Action, woraus wir dann, auf Grund des unumstößlichen Satzes: „**agere sequitur esse**" oder „**eodem modo aliquid agit, quo est**" mit rigurösser Consequenz auf die völlige Unabhängigkeit im Sein schließen werden. Das Nähere später.

Man könnte ferner abermals sich versucht finden einzuwenden: „hervorgehen" seie correlativ zu „enthalten sein." Die vernünftige Seele aber sei, bevor sie entstehe, auf irgend welche Weise doch schon enthalten in der Potenz der Materie, denn der Act muß doch vorher schon in der Potenz enthalten sein. Die vernünftige Seele ist nun aber eben der Act der Materie oder das, wodurch die Materie actuell ist, weil sie (die Seele) die substanziale Form des menschlichen Körpers ist: also ist sie enthalten in der Potenz der Materie. — Antwort: der subsumirte Satz der Einwendung, daß nämlich die Seele, bevor sie entstehe, in der Potenz der Materie enthalten sei, ist zu distinguiren: die Seele ist in der Materie enthalten als der Materie **mittheilbar** (ut communicabilis materiae, nicht aber als aus der Materie **herausführbar** (ut producibilis ex materia). Die vernünftige Seele ist ein Act, welcher der Materie mitgetheilt, mit der Materie vereinigt werden kann, und insofern kann man und muß man allerdings sagen, daß sie in der Materie enthalten sei, was nicht gesagt werden könnte, wenn

durchaus keine Vereinigung der Seele mit dem Körper möglich wäre. Aber, weil die Seele in ihrem Sein nicht von der Materie abhängt, so darf durchaus nicht gesagt werden, sie sei aus der Materie herausführbar oder hervorgehbar. In letzterer Weise wäre das „Enthaltensein" durchaus falsch. Es darf das Enthaltensein im Sinne von „Mittheilbarkeit" nicht verwechselt werden mit dem „Enthaltensein" als „Hervorbringbarkeit" in der Materie als „Mittheilbarkeit" und muß also gesagt werden: anima est communicabilis materiae, sed non producibilis, nec proinde educibilis *ex* materia (Thom.).

## §. 39.

### Dritte Frage: ob die Formen der geschaffenen Dinge aus der Potenz der Materie hervorgeführt werden.

Wir haben vorher von der Production der Formen bei den **erzeugten** Dingen gesprochen. Es fragt sich jetzt dasselbe rücksichtlich der **geschaffenen** Dinge. Denn viele Dinge, die Composita sind, sind von Gott, wie die Metaphysik lehrt, unmittelbar erschaffen, wie die Himmelskörper und die Elemente. Die Frage ist also die: ob die Formen solcher nicht erzeugten, sondern erschaffenen Dinge ebenfalls aus der Materie hervorgeführt, oder ob sie vielmehr zugleich mit der Materie hervorgebracht, geschaffen werden?

Sämmtliche Thomisten lehren hier mit dem Engel der Schule, daß bei der schöpferischen Hervorbringung des Compositum die Form nicht aus der Potenz der Materie hervorgeführt, sondern zugleich mit der Materie aus Nichts hervorgebracht werden. Thomas (Sa. theol. p. 1. q. 65. a. 4.) sagt: „In prima corporalis creaturae productione *non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum*, et ideo formae corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt *immediate a Deo productae*, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriae caussae.“ Der weitere Beweis ist von Thomas gegeben Sa. theol. p. 1. q. 45. a. 2. auf die Frage: „utrum Deus possit aliquid creare?“ Hier lautet das corpus articuli also: „respondeo dicendum, quod non solum est possibile, a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere, a Deo omnia creata esse ut ex praemissis (quaest. praec., a. 1.) habetur. Quicunque enim facit aliquid ex aliquo, illud, ex quo facit, praesupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur, quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (q. praec. a. 1. & 2.), quod nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit.“ Man sehe die weiteren Antworten auf die Objectionen daselbst.

Den strictesten Beweis gibt Thomas Sa. p. 1. q. 66. a. 1. in der Frage: „utrum informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius.“ Kurzgefaßt ist der Syllogismus des cit. Artikels dieser: „Creationis terminus est *ens actu*; (est enim propria actio Dei, cujus proprius effectus est *esse* actu); atqui materia solo non est ens actu, sed solum potentia essendi; — ergo creatio non potest ad eam solam terminari, sed ad totum compositum, quod est ens actu.“ Man sehe in cit. Artikel die Antworten auf die Objectionen, namentlich die zweite.

Es muß demnach ein dreifacher Unterschied gemacht werden, wenn von dem Entstehen der Formen die Rede ist, (versteht sich, insofern von einem „Werden der Formen“ die Rede sein kann). Die Formen werden:

1. cum materia,
2. ex materia,
3. in materia.

ad 1. Forma compositi *creati* fit *cum* sua materia;
ad 2. Forma compositi corruptibilis *geniti* fit *ex* materia;
ad 3. Forma vero incorruptibilis fit *in* materia, sed non ex materia.

Rücksichtlich verschiedener Ausdrücke bei den Vätern, daß die materia informis der Zeit nach der Formation in dem Creationswerke vorausgegangen, verweise ich auf den cit. Artikel 1. der 66. Quaest., wo Thomas sagt, daß die informitas materiae in verschiedenem Sinne von den Vätern genommen wird und sich nicht entgegen sind.

Es erübrigt noch, hinzuzufügen, wie es sich mit der Production der **accidentalen Formen** verhalte. Rücksichtlich dieser ist ein **dreifacher** Unterschied zu machen.

Einige accidentale Formen folgen **naturaliter** der Essenz, wie der Intellect und Wille mit der Seele verbunden sind. Andere accidentale Formen werden in dem Subjecte von einem **agens naturale extrinsecum** hervorgebracht, wie Wärme und Kälte der Luft. Wieder andere accidentale Formen werden durch ein **agens supernaturale** (die Gnade) bewirkt. Die ersteren, — Eigenthümlichkeiten, welche der Essenz folgen — werden durch ein und dieselbe Action mit der Essenz hervorgebracht, nach dem Axiom: **qui dat esse, dat consequentia ad esse**; sie folgen der Beschaffenheit der Essenz oder substanzialen Form. Wird also die Form **geschaffen**, so werden jene **mit**geschaffen (concreantur), wird die Form **hervorgeführt** (educitur), so werden jene **mit**hervorgeführt (coeducuntur). — Die Accidenzen der zweiten Art (supervenientia subjecto ex vi agentium naturalium) werden aus der natürlichen Potenz des Subjects per eductionem hervorgebracht; so wenn das Feuer Wärme in dem Eisen erzeugt, wird diese Wärme hervorgezogen aus der natürlichen Potenz des Eisen, welches eben eine talis naturalis potentia zur Wärme hat. — Die Accidenzen der dritten Art endlich (Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe) werden von einem übernatürlichen Agens per eductionem de potentia *obedientiali* hervorgebracht. Denn so sehr auch die Gnadenwirkung übernatürlich ist, so setzt sie doch immer die potentia obedientialis voraus. Das Thier, (Pflanze, Stein) das ohne diese potentia obedientialis ist, kann die Gnadenwirkung nicht empfangen.*)

---

*) Der Theologen wegen sind solche materiell theologische, aber formal philosophische Bemerkungen.

## §. 40.

### Viertes Hauptstück.

### Von dem Compositum naturale.

Thomas lehrt mit der peripatetischen Schule: ex materia et forma fit ens simpliciter, quod vocatur *compositum naturale* seu *substantiale*. Man beachte die Präcision im Ausdruck. Es wird nicht gesagt: das ens compositum bestehe aus mehreren Dingen (ex pluribus entibus), — es ist ja nur ein ens unicum —; sondern es besteht aus zwei Seins-Theilen: ex duabus partibus essendi, *materia* sc., qua potest esse, et *forma*, qua constituitur in actuali *esse*. Keiner von diesen beiden Theilen ist im eigentlichen Sinne weder eine substantia noch ein ens, sondern der eine Theil ist zu bezeichnen als potentia et subjectum essendi et *inchoatio substantiae*, — der andere Theil aber als actus et complementum. Gehen wir nun über zur Fassung des ganzen Compositum, so bieten sich uns drei Fragen:

1. Ob dieses Ganze aus Materie und Form als aus seinen wesentlichen Theilen (tanquam ex partibus essentiatibus) bestehe.
2. Wie die Materie und die Form mit einander vereinigt werden.
3. Wie sich das Compositum von der Materie und Form unterscheide.

## §. 41.

### Erste Frage: Ob sowohl die Materie als die Form zu bezeichnen seien als die partes essentiales Compositi naturalis.

Fixiren wir zuvörderst das, was wir hier unter compositum physicum verstehen. Das Compositum physicum oder naturale kann nämlich gefaßt werden in doppelter, oder besser dreifacher Weise:

1. compositum substantiale seu essentiale.
2. compositum integrale seu quantitativum.
3. pro toto supposito subsistente.

Ad 1. Das Compositum substantiale heißt jene Zusammensetzung, die sich aus den substanzialen Principien, Materie nämlich und Form, bildet.

Ad 2. Das Compositum integrale ist jene Zusammensetzung, die aus den quantitativen Theilen entsteht. Partes quantitativae werden aber jene Theile genannt, welche in der Art Theile sind, daß sie, wenn getrennt vom Ganzen, auch ein Ganzes bilden können. So ist der Zweig ein Theil des Baumes; wird er aber vom Baume abgeschnitten, so bildet er wieder ein Ganzes für sich. Dagegen sind die **substanzialen** Theile in der Art Theile, daß sie niemals ein Ganzes bilden können, sondern immer eine substantia incompleta bleiben.

Ad 3. Das Compositum, als suppositum subsistens genommen, (z. B. Mensch als subsistirend) fügt zu dem Compositum substantiale s. essentiale noch Manches, (manche Theile) hinzu, was nicht zu der Wesenheit des

compositum substantiale gehört. (cf. rückſ. dieſ. verſch. composita: S. Th. Sa. c. Gent. l. IV. c. 81.).

Wir haben es hier blos mit der erſten Zuſammenſetzung, dem compositum substantiale s. essentiale zu thun, das ſich aus Materie und Form bildet.

Thomas bemerkt an verſchiedenen Stellen, daß das Nichtverſtändniß der Materie und Form immer zu einſeitigen Irrthümern geführt hat. Wie bei den Alten, ſo bei den Neuen. „Nil sub sole novi.“ Die beiden Extreme, die nach Thomas wiederkehrten, waren vor Thomas ſchon geweſen. Faſt alle heidniſchen Philoſophen, die ſubſtanzialen Formen nicht kennend, mußten die Verſchiedenheit der Dinge nur als eine **accidentale** nehmen und folglich die **Materie allein** das Weſen der natürlichen Subſtanz ausmachen laſſen, die Form als adventitium quid bezeichnend. Dieſen entgegen ſetzte Averroes die **Form allein** als das Weſen der Dinge, während er die Materie blos als das receptivum essentiae nahm, wie die Scheide zwar das Schwert aufnimmt, nicht aber ein constitutivum gladii iſt. Dieſelbe Anſicht muß dem Platon (nach Socrates), wenigſtens in Bezug auf das compositum humanum zugeſchrieben werden. Denn er lehrte, die Seele ſei der ganze Menſch; ſie verweile im Körper, „sicut nauta in navi, peregrinus in hospitio, vel captivus in carcere, cujus fenestrae sensus externi.“ So ſagte Socrates zu dem Unbekannten: „Loquere hospes, ut te videam. Die neueren Idealiſten und Senſualiſten (Materialiſten) repräſentiren denſelben Gegenſatz unter geräuſchvoll klingenden Variationen.

Dem entgegen iſt zu ſagen mit Thomas: etiam materia est de essentia compositi naturalis. Der Beweis ergibt ſich aus der grundgelegten Principienlehre von

selbst. Das compositum naturale muß in seiner Wesenheit sein ein completum in ratione entis et substantiae. Nun ist aber weder die Materie allein, noch die Form allein, sondern nur das aus beiden zusammengesetzte Compositum ein solches completum in ratione entis et substantiae. Der Obersatz leuchtet ein; denn das Compositum wird nicht verstanden als irgend ein Theil der Substanz und des Seins, sondern eben als das vollständige und vollendete Sein und Subsistiren (ens et substantia integra et perfecta). Rücksichtlich des subsumirten Untersatzes ist schon gezeigt worden, daß das ens simpliciter oder die substantia hier eben Etwas ist, das der Generation und Corruption unterliegt, folglich aus zwei Theilen constituirt werden muß, aus der Materie nämlich **und** der Form (ex potentia et actu essendi). Consequenter Weise ist keines von diesen beiden ein ens perfectum, sondern nur pars entis et substantiae. — In dem Op. de Ente et Essent. c. 2. argumentirt der h. Thomas also: Essentia est, in qua recipitur *esse.* Sed *esse* rerum naturalium non recipitur tantum in forma, sed in toto composito. Ergo totum compositum ex materia et forma est essentia rei. In der Metaphysik werden wir nämlich sehen, daß die essentia definirt werden muß als „potentia receptiva *esse*, seu existentiae.“ — Eine andere Argumentation gibt Thom. Sa. Theol. p. 1. q. 75. a. 4.: Quod ponitur in definitione essentiali substantiae, est de essentia ejus. Atqui sola forma non ponitur in definitione substantiae naturalis, sed etiam materia. Ergo etiam materia est de ejus essentia. Die definitio essentialis wird nämlich eben durch die principia essentialia gegeben.

## §. 42.

### Zweite Frage: Ob die Materie und Form unmittelbar mit einander vereinigt werden.

Um Schwierigkeiten zu beseitigen, die aus Aequivocation hervorgehen, müssen wir uns zuvor verständigen und einigen über das Wort Einigung, welches in gar vielfachem Sinne genommen wird. Johannes Damasc. (Dialect. c. 66. et 67.) unterscheidet die „unio aut per conspersionem, in diversis farinis, quae in unam massam commiscentur, — aut per agglutinationem, ut in aere et plumbo, — aut per coagmentationem, ut in saxis et lignis, — aut per confusionem, ut in iis, quae liquescunt, et in metallis, — aut per mixtionem et temperationem, ut in liquidis, puta vino et aqua, aut vino et melle, — ... At vero unio, quae per compositionem fit, est partium inter se, sine ullius detrimento, commeatio, ut in anima et corpore.“ Wir sprechen hier blos von der unio per compositionem und zwar speciell von der unio per compositionem ex materia et forma. Auch hier wieder, rücksichtlich nämlich der unio inter materiam et formam muß eine vierfache Einigung unterschieden werden: effectiva, dispositiva, relativa, formalis:

1. *Unio effectiva:* est actio agentis formam in materia producentis.

2. *Unio dispositiva*: sunt dispositiones, quibus materia fit capax habendi et retinendi formam. Im Menschen muß z. B. eine gewisse Disposition sein, um die Seele aufnehmen oder behalten zu können. Wird diese

Disposition durch Krankheit gestört, so findet die Scheidung statt.

3. *Unio relativa:* est reciprocus respectus materiae et formae.

4. *Unio formalis:* est copulatio formae cum materia, seu id, quo materia redditur formaliter unita cum forma.

Betreffs der beiden ersten Einigungen ist sicher, daß sie etwas von der Materie und Form Distinctes sind, so wie auch betreffs der dritten, wenn unter diesem respectus reciprocus die relatio praedicamentalis verstanden wird. — Die Schwierigkeit besteht blos betreffs der vierten Einigung. Hier fragt es sich, ob Materie und Form **durch sich unmittelbar** formaliter vereinigt werden, oder durch irgend einen substanzialen modus, der zwischen beiden vermittelt, also ob außer der actio agentis, außer den accidentalia disponentia und außer der aus der Union resultirenden Wechselbeziehung (relatio reciproca) ob außer alle diesem die Form noch einer hinzukommenden Modalität bedürfe, wodurch die Form wirklich (actu) mit der Materie vereinigt werde — oder, noch bestimmter gefaßt: ob das agens die Materie mit der Form vereinige dadurch, und so, daß das agens in beiden, in Materie und Form, eine von diesen beiden unterschiedene modale Actualität hervorbringe, oder vielmehr gerade zu das Eine dem Andern, d. i. die Materie der Form, übergebe.

Nach Lehre des h. Thomas in Uebereinstimmung mit Aristoteles, werden Materie und Form geradezu und unmittelbar durch ihre eigenen Wesenheiten mit einander vereinigt, da und in so weit die Form ihrer eigensten Natur gemäß (ex se) der actus materiae, und entgegen,

die Materie ihrer eigensten Natur nach aus sich das subjectum formae ist.

Thomas bespricht diese Sache weitläufig im 8. Metaph. lect. 5. Aristoteles, wie Thomas verwerfen die Ansichten Aller, welche Materie und Form durch ein medium vinculum vereinigt wissen wollen, und beide bestehen scharf darauf: „nihil esse faciens unam ex materia et forma, *nisi agens*, quod movet potentiam ad actum.“ Thomas, wie Aristoteles, wollen nicht blos ein solches vinculum in so fern leugnen, als damit eine dritte Sache ausgeschlossen werde, wie der Kalk das Band ist zwischen zu verbindenden Steinen; sondern sie sagen rundweg: „*nihil* esse medium uniens materiam cum forma, praeter actionem agentis“ also weder ein corpus quoddam subtilius, wie die Einen meinen, noch irgend welches accidens, wie die Andern behaupten, noch auch ein modus informationis den man z. B. bei der Vereinigung der Seele mit dem Körper die animatio nannte. „Nihil esse“ sagt Thomas — und schließt mithin Alles aus. Außer 8. Metaph. c. ult. sehe man den Beweis Sa. c. Gent. lib. 2. c. 71. wo Thomas, kurz gefaßt, also argumentirt: Actus essendi immediate seipso unitur propriae potentiae; sed forma unitur materiae ut actus essendi propriae potentiae, — ergo unitur immediate seipsa. Der Obersatz kann keiner Schwierigkeit unterliegen, wenn man bedenkt, daß der actus essendi eben dadurch und darin mit seiner Potenz unmittelbar vereinigt werden muß, wodurch und worin die Potenz eben actualisirt wird; das aber ist der Begriff von Form selbst. Gerade das, was man sucht, ist ja mit der Form als solcher gegeben, oder man müßte nicht den actum materiae, sondern einen actum actus suchen und so in einem Fortgang in infinitum ver-

fallen. Thomas spricht dieses selbst ganz klar und präcis aus Sa. p. 1. q. 76. a. 7.: „Forma per seipsam facit materiam esse in actu, cum *per essentiam suam* sit actus; nec dat esse per aliquid medium, sed secundum seipsam unitur materiae, ut actus ejus; — nec est aliquid uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu."

## §. 43.

Alle Schwierigkeiten, welche man sich hier gemacht und namentlich von der Vereinigung der Seele mit dem Körper hernahm und nimmt, rühren daher, daß man das Verhältniß von Act und Potenz zu einander schlecht versteht, oder gar die Begriffe von Act und Potenz ganz mißversteht. Nach dem Satze der Metaphysik aber: „omne ens unum est" oder „unum est idem cum ente," den Thomas, wie Aristoteles in aller Schärfe festhalten, sind die principia entis und die principia unius durchaus dasselbe. Nun sind aber eben Act und Potenz die simplicissima entis principia, also auch ipsissima unius et unitatis principia. Folglich können sie keines dritten bedürfen, um sich zu einigen, oder man fällt in das absurdum, welches Thomas 8. Metaph. in fin. bemerkt, daß man nämlich in ein infinitum, in eine Reihe von Vermittelungen ohne Ende geräth. Denn: „eadem est ratio omnium, quae unientur, ut actus et potentia" (Thom.). Könnte also der Act mit seinem Subjecte (als Potenz) nicht vereinigt werden ohne ein Anderes, so würde doch die Vereinigung mit diesem Andern wieder eben in kei-

nem andern Verhältnisse stehen, als das ist zwischen Act und Potenz — denn das unum ens wird eben actualisirt ex actu et potentia essendi. Man halte nur, aus dem Begriff von Form selbst, immer fest, daß die Form nicht das principium *quod*, sondern das principium *quo* ist. Das principium quo kann nicht wieder eines anderen principium quo bedürfen, ohne wieder, wie vorher bemerkt, einer infinitiven Vermittlung als einem absurdum anheim zu fallen. Halten wir unsern Begriff von Materie und Form fest, so leuchtet sofort ein, daß in der Materie gar keine vorausgehende und unmittelbarere Formalität oder Modalität gedacht werden kann, als eben die Form. Die Form gibt ja eben das Erste, das Sein, weshalb sie forma substantialis heißt. Alles Andere wäre Accidens, was die substanziele Form mithin immer voraussetzt. Deßhalb bleibt der h. Thomas sich immer gleich in seiner Argumentation, die ich nochmals (ex Quaest. unic. de Anima.) kurzgefaßt gebe: „Omnes modi et omnes aliae formalitates supponunt *esse* simpliciter; prius enim est esse, quam modificatum esse. Sed forma dat *esse* simpliciter; — ergo impossibile est ullum modum ullamque formalitatem praeintelligi in materia ante formam." — Außer dem beachte man wohl, daß hier eine Unterscheidung zwischen actus primus und actus secundus (=ipsa actualis informatio) gar nicht statt finden kann. Bei der forma substantialis als solcher gibt es keinen actus primus et secundus, sondern die forma substantialis ist in genere caussae formalis essendi nichts als *actus ultimus et unicus.* Thom. Sa. p. 1. q. 77. a. 1.: „forma, in quantum est forma, non est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis." Der actus secundus i

immer ein **accidentaler** Act zu dem ersten (actus primo accidentalis). Die Distinction zwischen actus primus und secundus kann nur bezüglich derjenigen Dinge statt finden, die in ihrem genus keine volle Actualität haben, die also noch eines weiteren Actes bedürfen zu ihrer Perfection. Die forma substantialis ist aber in ihrem Bereiche ein actus *perfectus* substantialis, der also durchaus nicht als subjectum perfectibile, sondern als terminus et perfectio subjecti erscheint. Obendrein wäre es Contradiction, bei dem actus substantialis von einem actus secundus zu sprechen, da, wie gesagt, dieser immer accidentalis ist.*)

Wir mußten diese Sachen weitläufiger besprechen, um eine feste Grundlage zu haben für den (kirchlich feststehenden) Satz: „anima rationalis per se et immediate est forma corporis." — Da von der Vereinigung der Seele mit dem Körper später besonders die Rede sein wird, so genüge hier zu bemerken, daß wir zu dieser Vereinigung (außer Materie und Form) allerdings noch die unio effectiva (das agens, uniens; denn die caussa formalis agirt nur in Kraft des ersten Agens), so wie die uuio dispositiva zugestehen. Der Defect dieser unio dispositiva in dem Körper ist es aber eben, der die Trennung der Seele direct verursacht, oder die Vereinigung der Seele mit dem Körper hindert. Daß die Seele, nach Trennung vom Körper für sich subsistirt, verschlägt nichts; denn — nach der Trennung — das compositum, welches wir „Mensch" nennen, ist durch die Trennung zu Grunde gegangen, — die Seele als wesentlich forma corporis, subsistirt also nur cum habitu-

*) Man beachte, daß wir immer nur und ganz allein vom Sein als solchem sprechen.

dine ad corpus, und deßhalb ist und bleibt die anima separata, so lange sie nicht mit dem Körper wieder vereinigt ist, eine notio incompleta; aber der Defect rührt nicht daher, daß der Seele als solcher und als forma corporis etwas abginge, sondern daher, daß die unio dispositiva von Seite des zu informirenden Körpers und die unio effectiva von Seite actio unientis fehlt.

## §. 44.

### Dritte Frage: Wie das compositum sich unterscheide von der Materie und Form als Theilen desselben.

Man vergesse nicht, daß hier nur von dem compositum substantiale s. essentiale die Rede ist (s. Anf. des vorig. Art.). Um zuvörderst zu sehen, welches der Sinn der gestellten Frage und wie fein dieselbe gemeint ist, mögen folgende Distinctionen dienen; es wird dann einleuchten, daß, wenn selbst die Thomisten hier getheilt scheinen in der Antwort, sie es mehr dem Worte, als der Sache nach sind. Daß nämlich das compositum sich unterscheidet von den Theilen, — diese getrennt genommen — kann gar nicht in Frage gestellt werden. Die Frage ist vielmehr die: ob die Theile zusammen, zugleich genommen dasselbe sind, was das compositum ist.

Da die Materie und die Form zwei verschiedene Dinge sind (entitates) und doch durch die Kraft des einigenden Agens mit einander verbunden werden, so daß sie **Ein** Ding — unum ens — bilden, so können dieselben, die Form und Materie nämlich, **auch in der Eini**

**gung**, in doppelter Rücksicht betrachtet werden: Erstens, insofern sie zwei unter sich verschiedene, incomplete Dinge (Dinglichkeiten, entitates) sind, die, wechselseitig sich forderend, Ein Ding (unum ens) bilden, in welchem der eine Theil die Potenz, der andere der Act, der eine das unvollständige, der andere das Vervollständigende (inchoatio una, altera complementum) ist. — Zweitens können sie betrachtet werden in ihrer Union selbst d. h. insofern sie in Kraft des einigenden Agens schon Eins geworden sind. So fein die gemachte Distinction auch scheinen mag, — sie kann nicht geleugnet werden. Denn offenbar sind Materie und Form, auch in der Einigung, ja eben in der Einigung, zwei Dinglichkeiten, und doch wird durch ihre wechselseitige Einigung ein Drittes gebildet, das ens simpliciter oder die substantia perfecta. Das ist es, was Thomas mit Aristoteles immer einschärft: „materiam fieri ens actu per formam." Die Materie wird in und unter der Form und durch die Form nicht so aufgehoben, daß sie nicht ist, sondern so erhoben, daß sie ist und zwar eben durch die Form actu ist, mit dieser das Eine Dritte, das Compositum bildend, zwei Hälften, in der Zusammensetzung sich als Hälften negirend, affirmiren sich eben durch die Zusammensetzung zu ihrer Selbstständigkeit im Ganzen.

## §. 45.

Nach diesen erkärenden Vorbemerkungen fasse ich das rücksichtlich dieses Artikels zu Sagende in zwei Sätze:

1) Compositum substantiale non est mera collectio duarum entitatum, materiae sc. et formae, sed tertium

quoddam genus rei; unde distinguitur ab illis secundum suas entitates consideratis, tanquam nova quaedam entitas ex iis constituta.

2. Illa tertia entitas, quae dicitur compositum, non est distincta a partibus suis, quasi addens aliquid ipsis, sed solum ut includens ipsas; — unde non est distincta ab illis, ut unum sunt, sed illud unum, quod fiunt per mutuam conjunctionem, est ipsissimum compositum.

Rücksichtlich des ersten Satzes sagt Thomas mit Aristoteles an verschiedenen Stellen der Metaphysik, daß die Materie, die Form und das Compositum drei verschiedene Dinge seien. In 3. Dist. 2. q. 1. a. 3. sagt Thomas: „Totum proprie loquendo non est suae partes, sed aliquid ex partibus constitutum.“ Das kann auch so wenig einer Schwierigkeit unterliegen, als die principia nicht das principiatum sind. Nihil est causa et principium sui ipsius. Materie und Form aber sind eben die caussae et principia compositi, und zwar gerade dann vorzugsweise, wenn sie vereinigt werden. Also müssen sie von der Wesenheit des compositum unterschieden werden. Das um so mehr, da das Compositum ein „totum per se unum“ ist; Materie und Form aber ihrer Wesenheit nach „per se duo“ als zwei ganz sich entgegengesetzte Dinge sind. Man kann nicht einwenden, daß sie eben incomplete Wesenheiten wären; denn auch zwei incomplete Formen, die doch wirklich **sind**, bilden in ihrer Collection nicht ein „per se unum“ — also noch viel weniger jene. — Dazu kommt noch, daß da, wo neue Proprietäten zum Vorschein kommen, auch eine andere Wesenheit zu Grunde liegen muß. „Proprietates enim sequuntur essentiam.“ Nun hat aber

das totum seine eigenen proprietates, die von denen der einzelnen Theile durchaus verschieden sind (als z. B.: Generation und Corruption). Also muß das Ganze auch seine verschiedene Wesenheit haben. —

Der zweite der beiden oben gegebenen Sätze ist gegen diejenigen gerichtet, welche meinen, durch die Wesenheit des Ganzen würde der Materie und Form Etwas hinzugefügt als ein addititium, das sie die forma totius nennen. Es ist aber ein großer Unterschied, zu sagen: das Ganze unterscheide sich von den Theilen als ein addititium partibus, oder als ein constitutum ex partibus. Thom. Sa. c. Gent, l. 4. c. 81.: „De *humanitate* non est intelligendum, quod sit quaedam forma consurgens ex conjunctione formae ad materiam, *quasi realiter sit alia ab utraque,* — quia, cum per formam fiat materia hoc aliquid actu, ut dicitur 2. de An., illa tertia forma consequens non esset substantialis.“ Dieses dritte Hinzukommende könnte nichts anderes sein, als ein Accidens, eine accidentale Form, weil sie ja das ens actu oder die substantia schon voraussetzte. Diese, so wie meist alle andern Einwendungen rühren nirgends anders, als daher, daß man die eigenste Natur der Form und Materie nicht erfaßt. Thomas argumentirt dagegen also: Materie und Form reichen hin, um das Compositum zu constituiren; also ist jene dritte Formalität überflüssig. Beweis für den Obersatz: das Compositum ist ja nichts anderes, als das wirkliche Ding schlechthin = ens simpliciter et substantia completa. Nun wird aber eben — vermöge des Begriffs von Form — die Materie durch die Form so vervollständigt, daß dadurch ein ens actu et simpliciter hergestellt ist, wie wir früher bewiesen haben: forma substantialis dat *esse* simpliciter (sie ist also das

complementum substantiae, während die Materie die inchoatio et potentia substantiae ist). Also müssen Materie und Form vollends genügen, um das Compositum zu constituiren. Die dritte, resultirende Sache ist also nichts anderes, als eben das Compositum selbst. — Durch die gegebenen zwei Thesen bezüglich des Unterschiedes zwischen dem Compositum und seinen constitutirenden Theilen halten wir also die Mitte zwischen zweien Extremen: einer Seits bildet das Compositum als solches ein Drittes, — anderer Seits ist dieses Dritte nichts anderes als eben die Theile **in ihrer Einigung**. Durch solche Fassung ergibt sich eine leichte Lösung mehrerer intricater Fragen, z. B.

1. Das einigende Agens, obwohl es die Materie und Form supponirt und keine davon unterschiedene Formalität in der Einigung hervorbringt, bringt dennoch durch die Einigung **wirklich** und **wahrhaft** eine Sache hervor.

2. Die totale Substanz wird von ihren Theilen **wirklich** und **wahrhaft** verursacht, obschon sie nichts zu den Theilen hinzufügt.

3. Das Compositum, wiewohl es zwei Dinglichkeiten (intitates) in sich befasst, ist doch **wirklich** und **wahrhaft** Ein Ding (simpliciter unum).

Außerdem ergibt sich durch die in den zwei Thesen niedergelegte Lösung unserer Frage zugleich ein leichter Weg, verschiedene Thomisten, die in dieser Frage getheilt scheinen, mit einander zu vereinigen. Wenn die thomistischen Häupter: Cajetanus (in 3. p. q. 6. a. 5. com. in Sa. th.) Capreolus (in 3. Dist. 2. q. 1. a. 1.) und Ferrariensis (in l. 4. c. 81. c. Gent.) sagen, das Ganze unterscheide sich von den Theilen auch zusammen genommen, so wollen sie nichts anderes be-

haupten, als das, was wir in der ersten Thesis gesagt; — wenn dagegen spätere Thomisten behaupten, das Ganze unterscheide sich nicht von den Theilen, diese zusammengenommen, so wollen diese nichts anderes sagen, als mit unserer zweiten Thesis gesagt ist. Und so ist auch Augustinus zu verstehen, wenn er 7. de Trinit. c. 4. sagt: „hominem nihil esse aliud, quam animam et corpus."

---

## Dritter Abschnitt.

### Von den Eigenthümlichkeiten des ens mobile.

### §. 46.

Nach dem S. 9 vorgelegtem übersichtlichem Inhalte der ganzen Physik müßte nun der Tractat über die Ursachen, im Allgememeinen sowohl, als über die verschiedenen Ursachen im Besondern, nämlich über die caussa materialis, formalis, efficiens und finalis folgen, so wie über die Eigenthümlichkeit des ens mobile und das, was mit ihr, der Bewegung nämlich, in Verbindung steht (siehe S. 9.).

Da es uns jedoch vorerst und zunächst genügt, in dem bishieher Behandelten ein unerschütterliches und hinreichendes Fundament für die **Psychologie**, um welche es uns vorzugsweise zu thun ist, gegeben zu haben, und da das Allernothwendigste aus der Lehre von den Ursachen

im Allgemeinen, so wie über die materiale und formale Ursache im Besondern im Vorhergehenden liegt, die causa finalis aber in der Moral vorgelegt worden, da ferner die wichtige Definition von Bewegung ebenfalls im Vorhergehenden explicirt worden ist: so reservire ich die weitere Behandlung der hier zu folgenden genannten beiden Abschnitten für den „Supplementband zur Physik", der sofort nach Beendigung des Ganzen erscheinen soll.

# Zweiter Theil der Physik:

Ueber das ens mobile im Speciellen.

## Erster Abschnitt:

Vom ens mobile *motu locali.*

## Zweiter Abschnitt:

Vom ens mobile *motu generationis* et *corruptionis.*

### §. 47.

Obwohl die vorstehend genannten zwei Abschnitte aus der speciellen Physik von größter Wichtigkeit sind zur vollständigen Lösung aller Fragen in der Psychologie, ja so wichtig, daß dieselben eine weitläufige Behandlung erfordern: so reservire ich dieselben doch für den „Supplementband zur Physik", um sofort zur **Psychologie** übergehen zu können, welche die folgenden Heften dieses Bandes vollständig in Anspruch nehmen wird. Das Vorhergehende war aber vor Allem durchaus nothwendig, um jenen Fundamentalsatz zu verstehen, in welchem die ganze Psychologie sich concentrirt, jenen Satz, dessen Wichtigkeit mir so groß erscheint, daß, wenn ich auch nichts anderes thäte, als diesen Satz wieder rechtfertigte und dem Verständnisse vorführte, ich mich geschützt glauben könnte gegen Undankbarkeit, — jenen Satz der peri-

patetischen Schule, den die Kirche als im Reiche der Wahrheit aufgezeichnet erklärt hat — den Satz: anima est forma corporis. Gehen wir also über zu dieser wichtigen Wahrheit, mit Liebe zur Wahrheit, mit Vertrauen auf die Wahrheit, mit der Hoffnung des Sieges für die Wahrheit. —

---

## Dritter Abschnitt:

### Von dem ens mobile *motu vitali* oder von der **Seele**.

### §. 48.

Während im ersten Abschnitte der **speciellen** Physik von der Natur derjenigen Dinge die Rede ist, welche eine **örtliche** Bewegung (motus localis) haben, und im zweiten Abschnitte von denjenigen Dingen, welche der Bewegung von Generation und Corruption (motus generationis et corruptionis) unterworfen sind, gehandelt wird, folgt im dritten Abschnitte die Lehre von denjenigen Dingen, welche bewegt werden durch die sogenannte **Lebenskraft** (motus vitalis). Insofern nun allgemein die Lebenskraft oder das Princip des Lebens und der lebendigen Bewegung mit dem Ausdrucke „Seele" bezeichnet wird, können wir diesem dritten Abschnitte im Allgemeinen mit Recht die Ueberschrift „von der Seele" geben. Wir theilen diesen Abschnitt naturgemäß in vier Hauptstücke, indem wir der dreifachen Species von

Seele als eben so vielen Hauptstücken eine Abhandlung von der Seele im Allgemeinen als erstes Hauptstück vorauszuschicken haben. Also:

Erstes Hauptstück: von der Seele im Allgemeinen.
Zweites Hauptstück: von der vegetativen Seele.
Drittes Hauptstück: von der sensitiven Seele.
Viertes Hauptstück: von der vernünftigen Seele.

---

## Erstes Hauptstück:

### Von der Seele im Allgemeinen.

Hier werden wir in sieben Artikeln die Fragen behandeln:

1. Was die Seele ist —
2. Wie vielerlei sie ist —
3. Ob die Seele ein Körper ist —
4. Ob die Seele theilbar ist —
5. Ob die materielle Substanz Theil habe —
6. Welche Theile die Seele informiren kann —
7. Von ihren Potenzen oder Fähigkeiten. —

Diesem fügen wir als Artikel 8. eine generelle „Rückschau und Umschau" hinzu.

## Erster Artikel:

## Was ist die Seele?

### §. 49.

Wunderlich klingen die Dinge, welche man in neuester, wie in ältester Heidenzeit über die Natur der Seele vorgebracht hat. Sowohl rücksichtlich ihrer Wesenheit, als rücksichtlich ihrer Hervorbringung oder Entstehung geht die Meinung bunt durch einander. Während die Einen in der Seele eine von der körperlichen verschiedene Substanz anerkannten, leugneten die Anderen das Dasein der Seele als eines besonderen Wesens außer der Materie. Wie Cicero referirt, erzählt ein sehr alter Autor, Namens Dicäarchus, daß der Greis Phthiotas die Seele weggeleugnet habe, ihr Name sei eitel Thorheit und ohne Grund würden die Thiere beseelte Wesen genannt. Andere dagegen gingen ins andere Extrem und schrieben allen lebenden Wesen eine vernünftige und unsterbliche Seele zu, wie Epicharmus, dem man auch den Pythogoras zugesellt. Die Manichäer gingen wo möglich noch weiter: auch die Bäume sollten eine vernünftige Seele haben, so daß kein Zweig verletzt werden könne, ohne die Schuld eines Mordes zur Folge zu haben. — Nach dem Berichte Tertullians bekannte Heraclit offen, er habe auch nach längster Betrachtung nichts von der Seele verstehen können; die Natur der Seele seie so abstrus, daß Niemand dieselbe finden würde, möge er auch den größten Felsblock bewegen können, wie Laertius

berichtet. Democrit und Leucipp machten sie zur feurigen Gestalt. Diogenes gab ihr die Luftgestalt. Thales erklärte sie für eine subtile wässrige, Alcmäon für eine himmlische Substanz. Seneca, Euripides und Epictet erhoben wenigstens die vernünftige Seele höher, meinend, sie seie ein Theilchen Gottes, eine göttliche Substanz, welcher die Römer Tempel und Altäre zu errichten für würdig erachteten. Empedocles hielt dafür, sie sei eine Harmonie der vier Elemente. Galenus, der Arzt, fasste sie als temperirten Complex der Qualitäten. Dem Epicur war sie ein Verein der Atome. Pythagoras und Platon definirten sie als **natura seu numerus seipsum movens** — eine Definition, die bei ihrer Dunkelheit jedenfalls tiefer greifen sollte, als die von Aristoxenus, Musicus, der sie für eine musicalische Harmonie hielt, damit er nicht, wie Cicero beißend bemerkt, von seiner Kunst sich entfernte. Ueber alle erhob sich Aristoteles, wie wir bald sehen werden. —

Was die Meinungen über ihre Hervorbringung oder Entstehung betrifft, so hat die Ansicht derjenigen, welche dafür hielten, die Seele entstehe und vergehe durch Generation und Corruption wie alle andern corruptiblen Formen, nicht die größten wissenschaftlichen Celebritäten auf ihrer Seite und ich halte dafür, daß ihre Zahl klein gewesen ist gegenüber der gegentheiligen Ansicht. Die berühmtesten Denker nicht minder, wie die fast constante und generelle Volksmeinung im ganzen Alterthum sind auf Seite der Ansicht, die an der Unsterblichkeit der Seele festhielt. Aber über das „Wie?" der Hervorbringung klingt es nicht minder wunderlich und obscur, als über das Wesen. Pythagoras meinte, eine bestimmte Anzahl von Seelen seie von Anfang an hervorgebracht, und diese Seelen,

meinte er, wanderten hinüber von einem Körper zum anderen durch Generation. Daher die bei den Pythagoräern berühmte Sentenz: „ex mortuis vivos fieri, sicut et vivis mortuos.“ Platon läßt an einer Stelle sich so verlauten, daß die Seelen von den Sternen herabsteigen, auf welchen sie, wie in ihrer eigentlichen Geburtsstätte wohnten, und dann zu den Körpern wandern. Aristoteles sagt zwar, daß das principium intellectivum d. i. die anima rationalis von Außen komme, doch scheint es, als habe er seine Meinung nicht deutlich aussprechen wollen. Späterhin, zur schon christlichen Zeit, traten noch die abnormen Ansichten des Origenes und Tertullian auf. Origenes meinte, unsere Seelen seien einst Engel gewesen. Als die Dämonen abfielen und die guten Engel Gott anhingen, seien sie, die Seelen, zweifelhaft geblieben über das, was zu thun sei, oder hätten wenigstens leichtlich gesündigt. Damit sie also auf weitere Probe gestellt würden, seien sie in die Körper gebannt worden. Tertullian meinte, die Seelen seien ex traduce, so daß, wie das Licht vom Lichte seine Flamme nimmt durch Diffusion und Traduction, so auch die eine Seele von der anderen entstehe. Augustinus, die Wichtigkeit und Tragweite der Sache durchschauend, ließ die Sache in dubio, so weit als das christliche Dogma von Gott dem creator omnium rerum zu erlauben schien.

Gegenüber den Alten hat die Philosophie der neuesten Heidenzeit, wenn auch nicht so wunderlich durcheinander klingende, doch eben so scandalös klingende Lehren aufgestellt. Man hat die Seele einfach entweder zur idealisirten Materie oder aber zur materialisirten Idee gemacht. Das Wort schien Manchen hochgelehrt — doch

der Klang war gar zu motonon, zu animalisch oder zu gespenstisch, als daß er hätte gefallen können.

Allen, sowohl Neuen, als Alten gegenüber, vertheidige ich die Lehre des h. Thomas, des Koryphäen der peripatetischen Schule. Nachdem bisher die nothwendigsten Vorbegriffe aus der allgemeinen Physik vorausgeschickt, wird man diese Lehre nicht nur nicht mißverstehen, sondern auch richtig verstehen können.

## §. 50.

## Die Lehre des Thomas.

Definition: Seele ist der erste Act des physischen, organischen, des Leben in der Potenz besitzenden Körpers (anima est actus primus corporis physici, organici, habentis vitam in potentia) — oder, was auf dasselbe hinausläuft: Seele ist das erste Princip des Lebens (primum principium vitae) in denjenigen Dingen, welchen wir um uns herum Leben zuschreiben (in iis, quae apud nos vivunt). Auch kann man sagen: Seele ist das, wodurch wir leben, uns bewegen, fühlen und verstehen (id, quo vivimus, movemur, sentimus et intelligimus). So lehren alle Scholastiker unter Vorgang des Aristoteles.

Erklärung dieser Definition: Zunächst wird die Seele genant „der erste Act des Körpers" (primus actus corporis). Das besagt im Sinne des bisher Vorgetragenen nichts anderes, als: **die Seele ist die substanziale Form, welche dem Körper das Sein gibt.** Wie wir

nämlich früher gesagt haben, ist die substanziale Form der actus *primus*, die accidentalen Formen dagegen sind die actus *secundarii*. — Dann wird in der gegebenen Definition hinzugefügt: „des physischen, organischen Körpers" (corporis physici organici). Das Wort „Seele" wird nämlich nur gebraucht mit Rücksicht auf Etwas, das sie beseelt oder beseelen kann, und das ist der physische Körper. Dieser Körper muß aber ein organischer sein. Organ (ὄργανον=instrumentum=Werkzeug) bezeichnet aber nicht jedes beliebige Werkzeug, sondern dasjenige Werkzeug, welches speciell für eine specielle Wirksamkeit oder Kraft in besonderer, nämlich künstlicher, Weise zu einem Zwecke eingerichtet und zusammengesetzt ist, und zwar für solche Wirksamkeit, die von innen heraus thätig ist. In diesem Sinne sagt man: Sinnesorgane, Verdauungsorgane, Organe der Seele u. s. w. Ein organischer Körper ist also derjenige, welcher solche Werkzeuge zur Erhaltung, Ernährung, Bewegung, mit einem Worte zur Thätigkeit besitzt. Ein solcher organischer Körper muß es sein, damit er von der Seele informirt werden könne.*) Nicht jeder Körper ist fähig

---

*) Organismus nennt man im Allgemeinen ein aus heterogenen Theilen bestehendes, in sich geschlossenes Ganze, das aus eigener (d. i. relativ eigener) innerer Kraft sich bewegt und dessen einzelne Theile alle zum Zwecke des Ganzen in Harmonie stehen. So spricht man von Weltorganismus, Erdorganismus, Thierorganismus, Pflanzenorganismus. Im übertragenen Sinne wendet man das Wort mit Recht auch auf anderweitige natürliche und künstliche Einrichtungen an z. B. Staatsorganismus. — Im engeren und eigentlichen Sinne versteht man aber unter Organisation dasjenige

zur Aufnahme eines seelischen Wesens, wie die Erfahrung zeigt, sondern nur jener, in welchem die Operationen der Seele stattfinden können, in welchem mithin für diese Operationen verschiedene passende Glieder, Instrumente oder Organe, sich vorfinden, welche jenen seelischen Operationen correspondiren und also dienen können. Die Mannigfaltigkeit, stufenweise Aufeinanderfolge und Gliederung dieser Operationen bedingt nothwendig die Mannigfaltigkeit, Aufeinanderfolge und Gliederung des körperlichen Organismus. —

Der folgende Zusatz in obiger Definition, daß nämlich „dieser organische Körper das Leben in der Potenz haben muß" (habentis vitam in potentia), soll besagen, daß der Organismus zum mindesten so constituirt sein muß, daß er belebt werden kann, und, daß er nicht der Corruption anheimgefallen oder todt sei. Beide letzteren Bedingungen kann man kurz so geben: der Körper muß die Bestimmung haben, zu leben (debet esse ordinatum ad vitam).

Die zweite gegebene Definition ist klar durch sich selbst. Denn unter Seele wird ja nichts anderes verstanden, als das Beseelende oder das erste Princip des Lebens, jene Wurzel, aus welcher alle vitalen Operationen der

---

physische Wesen, welches von dem allgemeinen Erdenleben sich wenigstens in so weit schon trennt, daß es sich von innen heraus in verschiedener Gliederung seiner Theile entwickelt und in soweit ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet. Das wäre also das Thierreich und Pflanzenreich im Gegensatze zum anorganischen Mineralreiche. Bei den anorganischen Körpern ist nur Homogenität der Theile des Ganzen (partes simillares).

lebendigen Dinge hervorgehen. Diese zweite Definition ist also nur eine Explication der ersten. Beide Definitionen sind aber essentiale. Denn das Wesen der Seele besteht darin, daß sie ein **Princip** ist und die **Form**, welche dem Körper das Sein gibt.

## §. 51.

### Application des Gesagten auf die vernünftige Seele.

Beide gegebenen Definitionen begreifen auch die vernünftige Seele in sich. Denn die vernünftige Seele ist im eigentlichen Sinne die substanziale Form des Menschen und des menschlichen Körpers: also muß ihr jede der gegebenen Definitionen zukommen. Diese Consequenz leuchtet ein. Es handelt sich also um den Beweis für den Obersatz. Ich fasse diese Beweise, mit Rücksicht auf das schon früher darüber Gesagte, in folgenden dreien zusammen:

1. Die substanziale Form ist das radicale Princip des Seins und folglich des Handelns (principium radicale essendi et operandi). Denn die Form muß definirt werden als „der erste Act des Seins und des Handelns" (actus *primus* essendi et operandi), wie früher gezeigt worden. Daß nun aber die vernünftige Seele in dem Menschen das radicale Princip des Seins und Handelns ist, bedarf keiner weiteren Erklärung, als daß wir eben durch die Seele Menschen sind, daß wir durch die Seele von allen anderen Dingen uns unterscheiden und daß wir durch die Seele eben Menschliches wirken, vorzugs-

weise, daß wir durch die Seele Etwas verstehen, — denn die Verstandesoperation (und in Folge deren die Willensoperation als rationalen Begehrungsvermögens) ist eben die dem Menschen am meisten eigenthümliche.

2. Der Mensch ist wahrhaft ein **compositum physicum** oder ein **ens mobile constans materia et forma.** Nun ist aber keine andere Form ausfindlich außer der vernünftigen Seele, um den Menschen als solchen zu informiren: folglich ergibt sich die vorliegende Thesis. Das Nähere in den Einwendungen.

3. Der dritte Beweis ist für den katholischen Philosophen die Autorität der Kirche (öcumenisch. Concil von Vienne), welche unseren Satz zum Dogma erhoben hat: „doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto approbante concilio reprobamus definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod, quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma humani corporis per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus." Und weiter ebendaselbst: „Unigenitum Dei Filium partes nostrae naturae simul unitas (ex quibus in se verus Deus existens fieret verus homo) humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus *vere, per se et essentialiter informantem,* assumsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae" (in Clementinis c. de Sum. Trinit.).

## §. 52.

### Einwendungen.

Einige Einwendungen gegen die Lehre, daß die Seele die Form des Körpers sei, werden das Gesagte deutlicher herausstellen.

1. Was durch sich oder von und für sich subsistirt, kann nicht die Form des Körpers sein. Denn die Form ist nicht das, was subsistirt, sondern nur das Princip, durch welches das Compositum subsistirt, weßhalb die Form auch gewöhnlich genannt wird subsistens ut *quo*, nicht aber ut *quod*. Die vernünftige Seele subsistirt aber durch sich, weil sie auch getrennt vom Körper fortdauert (wie später bewiesen wird).

Antwort: Der Obersatz der Einwendung: „was durch sich subsistirt, kann nicht Form des Körpers sein" ist nicht richtig. Es muß mit Thomas (Sa. theol. p. 1. q. 76. a. 1. ad 5.) gesagt werden, daß die vernünftige Seele beide Eigenthümlichkeiten besitzt, eines Theils nämlich, daß sie das ist, **was** subsistirt (principium *quod*), andern Theils, daß sie auch das Princip sein kann, wodurch das ganze Compositum subsistirt (principium *quo*), insofern sie nämlich die Subsistenz, welche sie in sich selbst hat, auch dem Körper mittheilen kann. Deßhalb ist eben, wie früher gesagt, die vernünftige Seele ein Mittelding zwischen den reingeistigen und den reinkörperlichen Formen d. i. zwischen den Engeln und den Thierseelen. Sie hat mit dem reinen Geiste gemein, daß sie, auch nach

ihrer Trennung vom Körper ihr Sein behaltend, durch sich selbst subsistirt. Sie hat aber mit den Thierseelen gemein, daß sie ihr Sein dem Körper mittheilen oder, was dasselbe ist, einen Körper informiren, beleben kann.

2. Weitere Einwendung: Was das Sein in sich selbst hat, kann nicht in einem Anderen sein. Wenn also die vernünftige Seele das Sein in sich selbst besitzt, so kann sie nicht im Körper sein und diesen also nicht informiren.

Antwort: Der subsumirte Satz dieser Einwendung: „was das Sein in sich selbst hat, kann nicht in einem Anderen sein" muß distinguirt werden: was das Sein in sich selbst hat, kann nicht in einem Anderen sein **als im Sein abhängig von diesem Anderen,** das ist zuzugeben. Dagegen: was das Sein in sich selbst hat, kann nicht in einem Anderen sein **als diesem das Sein mittheilend,** das ist zu leugnen. Die vernünftige Seele ist aber im Körper nicht als vom Körper in ihrem Sein **abhängig,** sondern sie ist im Körper als diesem das Sein **mittheilend.**

3. Fernere Einwendung: das Sein der vernünftigen Seele ist auf keine Weise dem Körper mittheilbar. Denn: die eigenthümlichen Operationen der vernünftigen Seele, das Verstehen nämlich und das Wollen, können wegen ihrer Immaterialität (die sich später herausstellen wird) nicht in einem körperlichen Subjecte aufgenommen werden. Die vernünftige Seele ist aber in ihrem Sein eben so immateriell, als es ihre Operationen sind. Also kann auch die vernünftige Seele, ihr Sein, nicht aufgenommen werden in einem körperlichen Subjecte oder, was dasselbe ist, in der Materie.

Antwort: Zur Refutation dieser Einwendung ist,

während das Antecedens der Einwendung zuzugeben, die Consequenz zu distinguiren und zwar folgender Maßen: also kann die vernünftige Seele **nicht so** oder **nicht in dem Maße** in den Körper aufgenommen werden, daß sie **ganz** in ihn aufgenommen oder ganz in die Materie versenkt werde, wie die anderen, die corruptiblen Formen, das ist zuzugestehen. Dagegen ist nicht zuzugestehen, daß sie nicht in die Materie aufgenommen werden könne so, daß sie über dieselbe hervorragt, über dieselbe dominirt. Denn daraus, daß die edleren, höheren Operationen der Seele nicht durch ein körperliches Organ ausgeübt werden können, folgt nicht, daß die Seele auf keine Weise in die Materie aufgenommen werden könne, sondern es folgt daraus blos, daß sie so weit über die Materie hervorragen muß, als jene edleren Operationen es eben erfordern, daß sie also nicht total in die Materie versenkt werden könne. Jene Operationen, welche durchaus geistig sind, correspondiren nun aber eben der Seele, insoweit sie nicht in die Materie aufgenommen, oder versenkt ist, sondern über dieselbe durchaus hervorragt. — So viel genüge vorerst über das Wesen der Seele. Gehen wir über zur Vielheit derselben.

## Zweiter Artikel.

### Wie vielerlei ist die Seele?

### §. 53.

Die Vielfachheit der Seele kann in einem doppelten Sinne verstanden werden: 1) absolute; 2) mit Rücksicht auf jedes einzelne lebende Wesen. Wir sprechen zuerst von der Vielfachheit der Seele im absoluten Sinne. In diesem Sinne ist die Seele dreifacher Art, nämlich: die **vegetative**, die **sensitive** und die **vernünftige** Seele.

Zur näheren Erklärung der Eintheilung müssen wir zuvor untersuchen, was „**Leben**" ist. Vergleiche hierüber die berühmten Artikel des h. Thomas Sa. theol. p. 1. q. 18. a. 1, 2, 3. — Das Leben besteht wesentlich darin, daß Etwas sich selbst bewegt. Diejenigen Wesen, welche sich nicht bewegen können, werden unbelebt genannt. Alle stimmen darin überein, daß wir die Thiere lebend nennen, so lange und in so weit sie sich selbst bewegen, todt aber, so bald und so weit diese Bewegung aufhört.

Auf dreifache Weise kann sich aber ein Ding bewegen, je nachdem die drei Stücke betrachtet werden, welche bei jeder Bewegung vorkommen. Diese drei Stücke sind:

1. Die Ausführung der Bewegung (executio).
2. Die Form, welche die Bewegung verursacht (forma caussans motum).
3. Der Zweck, weßwegen die Bewegung geschieht (finis propter quem fit motus).

Auf dreifache Weise kann sich also Etwas bewegen:

1. Executive, in sofern ein Wesen die Lebensbewegungen durch sich selbst ausführt, während ihm jedoch die Form solcher Bewegungen von einem Anderen, nämlich von der Natur, gegeben wird. Derartige Wesen sind die Pflanzen, welche Nahrung einziehen und sich selbst bewegen durch die Bewegung der Ernährung und der Vermehrung: sie **vegetiren**, sagt man. Die Form aber, durch welche sie jene Bewegung ausüben, wird ihnen von einem Anderen, zunächst von der Natur, gegeben.

2. Zweitens kann Etwas sich selbst bewegen mit Rücksicht auf die Form, welche die Bewegung verursacht, in sofern Etwas nämlich durch sich selbst die Formen erlangt, durch welche es, wenigstens zunächst, sich bewegt. Derartige Bewegung ist in den Thieren, welche durch die Sinne, Augen, Ohren, Imagination u. s. w. intentionale Formen und Bilder der Dinge percipiren, durch welche intentionale Formen und Bilder sie die Objecte selbst erkennen und begehren.

3. Drittens endlich kann Etwas sich selbst bewegen nicht bloß rücksichtlich der Execution und der Form der Bewegung, sondern auch rücksichtlich des Zweckes selbst, insofern nämlich ein Wesen sich selbst Zwecke der Bewegung oder des Handelns setzt. Das ist der Mensch, begabt mit vernünftiger Lebensbewegung. Er übt nicht blos seine Bewegung aus, und nimmt nicht blos intelligible Formen auf, durch welche er sich bewegt, sondern er setzt sich durch seinen Verstand auch selbst Zwecke, wegen derer er handelt.

Darnach gibt es also drei Arten (species) des Lebens und folglich drei Species der Seele.

## §. 54.

Dasselbe Resultat stellt der h. Thomas an einer anderen Stelle in anderer Weise dar. Er lehrt: „Die Distinction der verschiedenen Seelen ist eine verschiedene, je nachdem die Thätigkeit der Seele die Thätigkeiten der rein körperlichen Natur überschreitet. Denn die ganze körperliche Natur unterliegt der Seele (der seelischen Natur) und steht zu ihr im Verhältniß von Materie und Instrument. Es gibt nun aber eine gewisse Thätigkeit der Seele, welche so weit die körperliche Natur überschreitet, daß sie auch nicht einmal durch ein körperliches Organ ausgeübt werden kann, und eine solche Thätigkeit ist die der vernünftigen Seele. Niedriger, als diese genannte Thätigkeit, steht eine andere, welche zwar durch ein körperliches Organ geschieht, nicht aber durch eine körperliche Qualität (d. h. nicht durch eine den Körpern gemeinschaftliche und rein materielle, Qualität, wie die elementaren Qualitäten sind, und aus diesen hervorgehen, sondern durch eine über den Körper und die Materie hervorragende und der geistigen Ordnung der Dinge sich nähernde Qualität) — und solche Thätigkeit ist die der sensitiven Seele. Wiewohl nämlich warm und kalt, feucht und trocken, und andere derartige reinkörperliche Qualitäten zur Sinnesthätigkeit erfordert werden, so sind sie doch nicht so erforderlich, daß die Thätigkeit der sensitiven Seele vermittelst der Kraft solcher Qualitäten sich vollzöge, vielmehr werden sie blos erfordert zur gehörigen Disposition des Organs. — Die unterste Thätigkeit der Seele ist aber die, welche durch ein körperliches Organ und durch die Kraft einer körperlichen Qualität geschieht.

Diese überschreitet jedoch die Thätigkeit der rein körperlichen Natur, weil die Bewegungen der Körper von einem äußeren Princip ausgehen, während jene Thätigkeit von einem inneren Princip hervorgeht. Solche Thätigkeit ist die der vegetativen Seele. Denn die Digestion und das, was damit in Verbindung steht, geschieht instrumentaliter durch die Thätigkeit der Wärme" (Sum. theol. p. 1. q. 78. a. 1.).

## §. 55.

Wiewohl nach dem Gesagten die Seele nur dreifach ist, die vegetative, die sensitive und die rationale, so ist doch die Lebenskraft, der Grad und Modus des Lebens (gradus seu modus vivendi) vierfach, nämlich: vegetativ, sensitiv, locomotiv und intellectiv. (Siehe Thomas Sum. theol. p. 1. q. 78. a. 1.). Die Arten des Lebens werden nämlich unterschieden je nach den Graden der lebenden Wesen. Einige der lebenden Wesen vegetiren blos, wie die Pflanzen. Bei Anderen findet sich neben der vegetativen Thätigkeit auch die sensitive, jedoch so, daß ihnen theilweise die örtliche Bewegung abgeht, theilweise zukommt. Die Conchilien und Austern z. B. empfinden zwar, können sich aber nicht von einem Orte zum andern bewegen. Die vollkommeneren Thiere dagegen, welche das zu ihrer Lebensunterhaltung Nothwendige an verschiedenen Orten suchen müssen, haben außer der vegetativen und sensitiven auch noch die locomotive, die örtliche Bewegung. Andere endlich haben außer den genannten

Bewegungen oder Thätigkeiten auch die intellective. Das ist der Mensch.

Wollte man gegen die gemachte Eintheilung einwenden, daß in einer guten Eintheilung die Eintheilungsglieder sich nicht wechselseitig einschließen dürfen, daß aber die vernünftige Seele die anderen Arten der Seele in sich einschließe und die Eintheilung also fehlerhaft sei: so ist der Untersatz dieser Einwendung zu distinguiren. Etwas kann nämlich ein Anderes in sich enthalten entweder constitutive oder nur praesuppositive, d. h. entweder so, daß das Enthaltene ein constituirender Theil des Enthaltenden ist, oder so, daß Etwas nur präsupponirt, als seiend vorausgesetzt wird, bevor ein Anderes gesetzt werden kann, welches die Stelle des Vorausgesetzten vertritt. Nach dieser Unterscheidung ist zu sagen: die vernünftige Seele enthält alle anderen Arten der Seele nicht constitutive in sich, sondern nur präsuppositive, oder mit anderen Worten, die vernünftige Seele wird nicht constituirt durch die übrigen Arten der Seele, sondern sie enthält nur in sich die Thätigkeiten der vegetativen und sensitiven Seele, oder, sie übt außer ihrer eigenthümlichen Thätigkeit auch die Functionen der vegetativen und sensitiven Seele aus. Das Weitere hierüber wird später vorkommen; so viel genügte hier zur Rechtfertigung der gemachten Eintheilung.

Wollte man ferner einwenden: es gäbe drei Arten der Seele, also auch nur drei Arten des Lebens —, so ist die Consequenz falsch. Denn es kann eine Art ihre Unterarten haben, ohne daß die anderen Arten das haben. Die sensitive Seele aber constituirt zwei Arten des Lebens, die ortsbeweglichen und die ortsunbeweglichen, wie gesagt. Dadurch aber entstehen zwei besondere Arten der

lebendigen Bewegungskraft in den sensitiven Wesen. Die unvollkommenere Unterart behält dann, wie das häufig der Fall ist, den generischen Namen, hier „sensitiv," bei und die vollkommenere bekommt eine speciellere Bezeichnung durch das ihr Eigenthümliche, hier „locomotiv."

## §. 56.

### Ob nur eine einzige Seele in jedem lebendigen Wesen sei?

Die vorliegende Frage, identisch mit der Frage: ob nur eine einzige substanziale Form in jedem Compositum sei? gehört zu den berühmtesten in der ganzen Physik. Die Frage ist um so wichtiger, da auf ihrer Lösung der Lehrsatz beruht, daß die elementaren Formen in einem gemischten Wesen nicht bleiben, und daß es eine Auflösung bis zur Materie gibt, die jeder substanzialen Form entblößt ist. Denn, wenn einmal feststeht, daß in jedem lebenden Wesen nur eine einzige Seele ist, ja daß es in jedem substanzialen Compositum nur eine einzige substanziale Form gibt: so folgt von selbst, daß die elementaren Formen in einem gemischten Wesen nicht bleiben, und daß es in der substanzialen Corruption eine Auflösung bis zur Materie (materia prima) gibt, die jeglicher substanzialen Form entblößt ist. — Je mannigfaltiger und gewaltiger die Opposition ist, welche die richtige Lösung dieses Gegenstandes, namentlich rücksichtlich der überschriftlichen Frage, gefunden, desto nothwendiger ist es,

auf eine genaue und somit weitläufige Untersuchung der vorliegenden Frage einzugehen. Die Sache ist von den Alten mit einer solchen Umsicht und Genauigkeit durchgeführt, daß ich mir die Ehre nicht erwerben will, etwas Wesentliches hinzuzufügen, um so weniger, da es mir nur erwünscht sein kann, daß die Alten ohne neue Beihülfe siegen. Siegt aber Thomas hier: so ist sein Sieg für die ganze Philosophie gesichert. —

## §. 57.

Es gab in vorliegender Frage vier verschiedene Ansichten:

1. Die eine Ansicht ist die, daß es in jedem lebenden Wesen so viele Seelen gäbe, als wie viele Arten des Lebens in ihm seien, so daß also die Pflanze nur eine einzige Seele habe, weil sie nur Eine Art des Lebens, die Vegetation, besitzt; daß aber im Thiere zwei Seelen seien, weil es zwei Arten des Lebens, die Vegetation und Sensation, hat; daß im Menschen endlich drei Seelen seien, gemäß den in ihm vorfindlichen drei Arten des Lebens, der Vegetation, der Sensation und der Rationalität.

2. Die andere Ansicht hält zwar eine einzige Seele in jedem lebenden Wesen fest, nimmt aber außer dieser Einen Seele noch eine andere substanziale Form an, welche man die forma *corporeitatis* nannte (So Duns Scotus).

3. Die dritte Ansicht nimmt in jedem lebenden Wesen eine einzige Totalform an; aber außer dieser Einen Totalform läßt sie mehrere substanziale Partial-

formen zu je nach der Verschiedenheit der Glieder des informirten Wesens, wie z. B. die Partialformen des Auges, des Gehirns, des Herzens u. s. w.

4. Die vierte Ansicht erkennt **in jedem lebenden Wesen und in jedem substanzialen Compositum nur eine einzige substanziale Form** an, welche allein alle Verrichtungen des Lebens versieht und jegliche Verschiedenheit der Glieder besorgt. Das ist die Lehre des h. Thomas und aller Thomisten.

Was, gegenüber der alten Schule, der Scholastik nämlich, die durch den Abfall von der Scholastik mit Cartesius eingeführten neuen, ascholastischen und antischolastischen Lehren betrifft: so verdienen dieselben in eben dem Maße keine Berücksichtigung, als diese neuen Schulen der alten Schule keine verdiente Berücksichtigung zuerkennen. Die neue seit Cartesius herbeigeführte Art zu philosophiren, verdient aber deßhalb keine Berücksichtigung, weil ihr die Fundamentalwahrheit, die Lehre nämlich von der Form, speciell von der substanzialen Form vollends abhanden gekommen. Mit diesem Defecte hat sie sich vollends impotent gemacht, in psychologischer Hinsicht Etwas zu leisten. Im Allgemeinen ist von der Neuzeit zu sagen: seitdem Cartesius das Wesen der Seele in den Gedanken und das Wesen des Körpers in die Ausdehnung gesetzt, und in diesem Dualismus den Thieren die Seele ableugnete, haben die neuen Schulen bis auf Baader und Günther am psychologischen Monismus (sei's am spiritualistischen, sei's am materialistischen) festgehalten. Man nahm nur Eine Seele in jedem Wesen, wie überhaupt nur Eine Art von Seele

an. Günther, zurückgreifend zum Cartesianischen, aber modificirten Dualismus, statuirte im Menschen zwei Seelen, die Thierseele und die Geistesseele. Auch Baader lehrte, freilich in anderer Weise, die Trias von Leib, Seele und Geist im Menschen, ohne ein anderes Fundament zu geben, als mystische Phantasieen. Da sämmtliche neue Schulen die Lehre von der substanzialen Form verworfen, und in Folge dessen die Lehre vom Compositum nicht verstanden: so wurden sämmtliche psychologische Fassungen der neuen Schule nichts als **mechanische** Zusammenkoppelungen von mehreren selbstständigen Principien, während die alte Schule eine **dynamische** Composition als lebenskräftiges Ineinandergreifen wesentlich sich zugehöriger Principien lehrte. So nämlich muß, wie sich baldigst zeigen wird, die Charakteristik der neuen und alten Doctrin bezeichnet werden, so sehr auch die Neuzeit sich dagegen sträubt und gerade umgekehrt die Geltendmachung des Dynamischen für sich in Anspruch nehmen will, während sie die Alten der oberflächlichen Mechanik in ihren wissenschaftlichen Constructionen beschuldigt — weil sie nämlich die alte Lehre in ihrer Tiefe nicht verstand. Will man, trotz der grundwesentlich verschiedenen Fassung und Demonstration der neuen Schulen ihre psychologischen Ansichten mit denen der alten vergleichen, so wäre zu sagen, daß die Ansichten der Neuen zum Theil mit der ersten, zum Theil mit der zweiten und dritten der oben angeführten Ansichten zusammenfallen, so zwar, daß, wenn man auch nicht mehrere Seelen annehmen wollte, doch mehrere Lebensprincipe statuirte, ohne sich Rechenschaft zu geben, was Lebensprincip sei.

## §. 58.

Unser Lehrsatz lautet also: **In jedem lebenden Wesen, selbst wenn es alle Arten des Lebens in sich zugleich befaßt, wie der Mensch, ist nur eine einzige Seele. Diese einzige Seele versieht alle Verrichtungen des Lebens, sei's des vegetativen, des sensitiven oder des rationalen.**

Da wir vorzugsweise für katholische Philosophen schreiben, so wird es gut sein, unserem Beweise von vornherein eine unerschütterliche Festigkeit durch die Autorität der Kirche zu geben, nicht, als wollten wir in der Philosophie ein nicht hieher gehöriges Criterium zu Hülfe rufen, sondern vorzugsweise in der Absicht, um der falschen Auslegung von Schrift- und Vätertexten entgegenzutreten, in denen man fälschlicher Weise die Trilogie von Körper, Seele und Geist finden will. — In dem achten öcumenischen Concil (Constantinopolit. IV. an. 869.) heißt es: „apparet quosdam in tantum impietatis devenisse, ut hominem duas animas habere dogmatizent. Tales igitur impietatis inventores, cum vetus et novum testamentum omnesque Ecclesiae Patres unam animam rationalem hominem habere asseverent, sancta Synodus anathematizat." Die Ausflucht, das Concil rede nur von zwei vernünftigen Seelen und nicht von zwei Seelen überhaupt, ist eine unbegründete. Denn einmal: sind Worte von Concilien, wie der h. Schrift, wörtlich zu nehmen, so lange kein contradictorium oder inconviens daraus entsteht, nach dem Grundsatze: ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus; dann: der ge-

nannte Canon des Concils ist gegen Photius gerichtet, von welchem Anastasius in seiner Vorrede zur Uebersetzung des besagten Concils sagt: „nam et ante annos quot idem Photius duarum unumquemque hominem animarum consistere praedicabat.“ —

Ferner heißt es in dem Buche „de dogmat. ecclesiast.,“ welches, wenn es auch dem Augustinus nicht zugehört, doch in der Kirche immer hohes Ansehen genossen: „neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus et immixta sit sanguini; alteram spiritualem, quae rationem ministret. Sed dicimus, unam eandemque animam in homine esse, quae et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat“ (c. 15.).

Daß die Stellen aus der h. Schrift, welche man für die Trilogie anzuführen pflegt, nichts in diesem Sinne besagen, brauchen wir hier nicht weiter darzuthun. Beispielsweise, wenn Paulus schreibt: „*αὐτός δε ὁ ϑεός τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τό σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηϑείη* (ipse autem deus pacis sanctificet vos per omnia: ut integer spiritus vester, et anima et corpus, sine querela in adventu domini nostri Jesu Christi servetur — 1. Thess. 5, 23.) oder: „*ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ... διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνευματος* (vivus est enim sermo Dei... pertingens usque divisionem animae et spiritus, compagum quoque ac medullarum“ Hebr. 4, 12.).

Was dann weiter die Stellen aus den Vätern*) betrifft, so ist zu sagen: in den Stellen der Väter bezeichnet „spiritus“ entweder den durch den h. Geist dem Menschen eingegossenen und eingeflößten neuen christlichen Geist, oder „anima“ wird zum Unterschiede von „spiritus“ genommen, insofern von dem Geiste als „belebendem“ Principe die Rede ist; denn der Geist wird Seele genannt, wenn er Etwas belebt oder beseelt.

Gehen wir über zu den rationellen Beweisen des Thomas.

## §. 59.

Thomas behandelt unsere Frage in der Sum. theol. p. 1. q. 76. a. 3. — Sum. c. Gent. lib. 2. c. 57 und 58. — Quaest. de spirit. creat. a. 3. — Da Thomas in der theologischen Summa nur einige Beweise von den in der Sum. c. Gent. aufgezählten auswählt, und er an letzterem Orte Alles zusammengestellt hat, so will ich das 58. Capitel aus der Sum. c. Gent. im 2. Buche vollständig hieherseßen. Das Capitel trägt die Ueberschrift: „quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae.“ **) „Platon nahm an, es seie nicht ein und dieselbe Seele in uns die intellective, nu=

*) S. diese Stellen in der Schrift von Dr. Thumann: „die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander nach Lehre der kathol. Kirche“ Bamberg, 1846.

**) Den lateinischen Text des folgenden Capitels zu vergleichen, unterlasse man nicht.

tritive (vegetativ) und sensitive... Das aber ist unmöglich, denn:

1. Diejenigen Dinge, welche von irgend einem identischen Wesen mit Rücksicht auf verschiedene Formen ausgesagt werden, müssen wechselseitig eins vom anderen per accidens ausgesagt werden. Wenn z. B. dem Socrates das „weiß sein" und „Musikmeister sein" zukommt, so wird „weiß sein" vom „Musikmeister" per accidens (zufällig) ausgesagt. Wenn also die intellective, die sensitive und nutritive Seele verschiedene Kräfte oder Formen in uns sind, so werden diejenigen Dinge, welche uns vermöge dieser Formen zukommen, wechselseitig von einander per accidens ausgesagt. Nun werden wir aber mit Rücksicht auf die intellective Seele Menschen, mit Rücksicht auf die sensitive thierische Wesen, und mit Rücksicht auf die nutritive Seele lebende Wesen genannt. Die Aussage also: „der Mensch ist ein thierisches Wesen" oder „das Thier ist ein lebendes Wesen" wäre eine Aussage per accidens. Das ist aber nicht so, sondern es ist das eine Aussage per se (wesentliche). Denn: der Mensch, insofern er Mensch, ist ein thierisches Wesen, und das thierische Wesen, insofern es dieses, ist eben lebendiges Wesen. Es ist also Etwas wegen ein und desselben Princips thierisches Wesen, Mensch und lebendiges Wesen. — Wollte man aber sagen, daß auch bei Annahme der Existenz der drei genannten Seelen nicht folge, daß die gemachten Aussagen solche per accidens seien, so wäre auch dies abzuweisen. Denn: die Ordnung des sensitiven zum Intellectiven, und des Nutritiven zum Sensitiven, ist die der Potenz zum Acte. Denn das Intellective folgt dem Sensitiven und das Sensitive dem Nutritiven im Wege der Generation. Denn im Wege der Generation

wird das Thier eher, als der Mensch. Sollte also jene Ordnung bewirken, daß genannte Aussagen solche per se seien, so kann das geschehen, nicht aber, insofern eine Aussage per se genommen wird rücksichtlich der Form, sondern nur, insofern die Aussage per se genommen wird rücksichtlich der Materie und des Subjects, wie wenn ich sage: „die gefärbte Oberfläche." Das aber (d. h. in dieser Weise die obige Aussage per se zu nehmen) ist unmöglich, weil nach dieser Weise, Etwas per se zu nennen, das Formale von dem Subjecte ausgesagt wird per se, wie wenn ich sage: „die Oberfläche ist weiß" oder „die Zahl ist gleich" — und weil hinwieder, nach dieser Weise, Etwas per se zu nennen, das Subject gesetzt wird in der Definition des Prädicats, wie die „Zahl" in der Definition von „gleich". In unserm Falle ist aber gerade das Gegentheil der Fall. Denn: „Mensch sein" wird nicht per se vom „thierischen Wesen" ausgesagt, sondern gerade umgekehrt; und hinwieder: das Subject wird nicht gesetzt zur Definition des Prädicats, sondern gerade umgekehrt. Es können die vorgenannten Aussagen nicht solche per se genannt werden mit Rücksicht auf die vorgeschützte Ordnung.

2. Jedes Ding hat Sein und Einheit von ein und demselben Grunde aus. Denn: das „Eins sein" folgt nothwendig dem „Sein". Da nun jedes Ding das Sein hat durch die Form, so hat es auch durch die Form seine **Einheit**. Wenn also im Menschen mehrere Seelen als verschiedene Formen angenommen werden, so ist der Mensch nicht ein einheitliches Wesen, sondern eine Mehrheit von Wesen. Zur Einheit des Menschen reicht nämlich die (einheitliche) Ordnung der Formen nicht hin, weil „Eins sein" rücksichtlich der Ordnung (d. i. der Unterordnung seiner Theile) nicht heißt „schlechthin

eins sein", denn die Einheit rücksichtlich der Ordnung ist der allergeringste Grad der Einheit.

3. Hierauf läuft hinaus und kommt noch dazu das vorher schon genannte Inconveniens, daß nämlich aus der intellectiven Seele und dem Körper nicht schlechthin ein „Eins" wird, sondern nur eine accidentale Einheit entsteht. Denn Alles, was zu einem Dinge, nachdem dieses in seinem Sein complet constituirt ist, noch hinzukommt, das kommt ihm in accidentaler Weise zu, weil es außerhalb seiner Wesenheit liegt. Nun macht aber jede substanziale Form eben, daß ein Ding complet ist rücksichtlich der Substanz; denn diese Form bewirkt, daß ein Ding wirklich ist und gerade dieses Etwas ist. Was immer also nach der ersten substanzialen Form zu einer Sache hinzukommt, das kommt hinzu als Accidens. Da nun die nutritive Seele eine Form ist, — und „lebend" von dem Menschen und dem Thiere der Substanz nach ausgesagt wird, — so würde folgen, daß die sensitive Seele und eben so auch die intellective Seele als Accidenz hinzukäme — und so also würde weder das Thier noch der Mensch ein „Eines" bezeichnen, und auch nicht ein Genus oder ein Species sein rücksichtlich des Begriffs Substanz.

4. Wenn der Mensch, nach der Ansicht Platons, nicht ein aus Seele und Körper bestehendes zusammengesetztes Wesen ist, sondern nur eine Seele ist, die sich des Körpers bedient: so wird das entweder allein von der intellectiven Seele verstanden, oder von allen dreien Seelen, wenn ihrer drei sind, oder von zweien: wenn von dreien oder zweien, so folgt, daß der Mensch nicht ein **Eins** ist, sondern ein Zweifaches oder Dreifaches, eben weil zwei oder drei Seelen da sind. Wird es aber allein von der

intellectiven Seele verstanden, so nämlich, daß die sensitive Seele als die Form des Körpers genommen wird, und die intellective Seele, des belebten und sinnbegabten Körpers sich bedienend, den Menschen ausmacht: so folgen immerhin Inconvenienzen, nämlich daß der Mensch nicht ein thierisches Wesen sei, sondern sich eines thierischen Wesens bediene, — denn durch die sensitive Seele ist ein Wesen ein thierisches —, und folgt ferner, daß nicht der Mensch empfindet, sondern daß er sich eines sensitiven oder empfindenden Wesens bediene. Da das aber Inconvenienzen sind, so ist es unmöglich, daß es drei substanziell verschiedene Seelen, die intellective, sensitive und nutritive, in uns gebe.

5. Aus Zweien oder Dreien kann nicht ein **Eins** werden, wenn nicht ein Einigendes da ist, es sei denn, daß das Eine zu dem Anderen sich verhält, wie der Act zur Potenz. So wird aus der Materie und Form ein Eines, ohne daß noch ein fremdes einigendes Band hinzukommt. Wenn nun im Menschen mehrere Seelen sind, die nicht im Verhältniß wie Materie und Form zu einander stehen, sondern die alle genommen werden als Acte und Thätigkeitsprincipe: so muß folgerichtig, wenn sie vereinigt werden sollen, um ein **Einheitliches** zu bilden, z. B. den Menschen oder das Thier, irgend ein **Einigendes** vorhanden sein. Dieses Einigende kann aber der Körper nicht sein, da vielmehr der Körper geeint wird durch die Seele. Dessen zum Beweise dient, daß, wenn die Seele entweicht, der Körper sich auflöst. Es bleibt also nur übrig, daß es etwas Förmlicheres sein muß, welches aus jenen Vielheiten ein Eines macht, und das ist vielmehr die Seele, als jene Vielheiten, welche durch dieselbe geeint werden. Wenn nun dieses Einigende wiederum

verschiedene Theile hat und an sich genommen nicht Eins ist, so muß ein weiteres Einigendes vorhanden sein. Da man aber so nicht bis ins Unendliche fortgehen kann, so muß man auf Etwas kommen, das an sich Eins ist — und das ist vor Allem die Seele (des Ganzen). Folglich kann in Einem Menschen oder Thiere nur eine einzige Seele sein.

6. Wenn das, was im Menschen ist Seitens der Seele (von Seite des belebenden Princips), aus Vielem zusammengesetzt ist: so muß, wie das ganze Zusammengesetzte zum ganzen Körper sich verhält, so auch jedes Einzelne zu den einzelnen Theilen des Körpers sich verhalten. Das weicht auch nicht ab von der Meinung Platons. Denn er verlegte die vernünftige Seele ins Gehirn, die nutritive in die Leber, die begehrende (sensitive) ins Herz. Das aber erscheint falsch in doppelter Rücksicht. Erstens nämlich, weil Ein Theil der Seele, nämlich der Intellect, keinem Theile des Körpers zuertheilt werden kann. Es ist nämlich oben (im 56. Cap. l. c.) gezeigt worden, daß der Intellect nicht der Act irgend eines körperlichen Theiles ist. Zweitens erscheint es falsch, weil einleuchtet, daß in ein und demselben Theile des Körpers Thätigkeiten verschiedener Theile der Seele erscheinen, wie das auf der Hand liegt bei Thieren, welche, wenn zerschnitten, noch leben, indem ein und derselbe Theil Bewegung, Sinn und Begier hat, wodurch er bewegt wird; und ähnlich bei den Pflanzen, indem ein und derselbe Theil der abgeschnittenen Pflanze sich ernährt, vermehrt und grünt. Daraus geht hervor, daß verschiedene Theile der Seele in ein und demselben Theile des Körpers sich befinden. Folglich kann es keine verschiedene

Seelen in uns geben, die verschiedenen Theilen des Körpers zukämen.

7. Verschiedene Kräfte, welche nicht in einem einzigen Princip wurzeln, hindern sich nicht gegenseitig in ihrer Thätigkeit, wenn nicht ihre Thätigkeiten conträre sind; das ist in unserer vorliegenden Sache nicht der Fall. Wir sehen aber, daß verschiedene Thätigkeiten der Seele sich hindern; denn, wenn die eine angestrengt thätig ist, so wird die andere schlaffer. Folglich müssen jene Thätigkeiten und Kräfte, welche ihre (jener Erscheinungen) nächsten Principe sind, zurückgeführt werden auf ein einziges Princip. Dieses Princip kann aber der Körper nicht sein: eines Theils nicht, weil es eine Thätigkeit gibt, mit welcher der Körper keinerlei Gemeinschaft hat (oder: mit welcher der Körper nichts zu schaffen hat), nämlich die Thätigkeit des Intellects; anderen Theils nicht, weil wenn das Princip dieser Kräfte und Thätigkeiten ein Körper wäre, insofern er eben Körper ist, dieselben in **allen** Körpern sich vorfinden müßten: das aber leuchtet ein als irrig. Und so bleibt nur übrig, daß das Princip jener Kräfte und Thätigkeiten irgend welch Eine (einheitliche) **Form** sei, durch welche **dieser** Körper ein **solcher** Körper ist (d. h. wodurch er nämlich ein belebter Körper ist) — und das ist die **Seele**. Es erübrigt also nur, daß alle Thätigkeiten, welche in uns sind, von ihr selbst (der Seele) als E i n e r ausgehen, — und so sind in uns nicht mehrere Seelen."

## §. 60.

### Summirung der Beweise.

Kurzgefaßt wären die vorgehends gegebenen sieben Argumente des h. Thomas:

1. Wären im Menschen mehrere verschiedene Seelen, so würde die Aussage: **homo est animal (rationale)** als wesentliche Definition nicht richtig sein. Diese Definition wird aber allgemein zugestanden: folglich sind nicht mehrere Seelen vorhanden.

2. „Sein" und „Einssein" gehen von ein und demselben Grunde aus, so daß das „Eins sein" dem „Sein" nothwendig folgt, also in der Weise die Einheit folgt, in welcher Weise das Sein voraufgeht. Ist also dieser Grund, von dem Sein und Einheit ausgehen, **mehrfach**, so ist der Mensch nicht ein **Einheitliches** (im stricten Sinn: er ist nicht eine **Einheit**).

3. Höchstens wäre dann nur noch eine Einheit **secundum quid** d. i. in gewisser Rücksicht, hier, eine **collective** Einheit, vorhanden, nicht aber eine Einheit schlechthin (**simpliciter.**)

4. Man dürfte, bei Annahme mehrerer Seelen, nicht sagen: „der Mensch **ist** ein thierisches Wesen," sondern man müsste sagen: „der Mensch bedient sich eines thierischen Wesens" — was doch Jedermann als unzulässig erkennt.

5. Wenn verschiedene Seelen im Menschen vorhanden wären, so müsste ein **Einigendes** angenommen werden — und dieses Einigende wäre dann ja eben das Forma=

lere, das Formgebende, das Wesentlichere, das Beseelende oder die Seele (denn das Einigende ist immer und überall das perfectius oder formalius). Das muß aber ein Eines sein, weil nicht in infinitum fortzugehen ist mit der Einigung.

6. Wären verschiedene Seelen im Menschen, so müßte das Ganze (der Seele) zum Ganzen (des Körpers), wie die einzelnen Theile (der Seele) zu den einzelnen Theilen (des Körpers) sich verhalten. Das ist aber unmöglich, einmal, weil dem **Intellecte** nichts Körperliches entspricht*); dann, weil, wenn verschiedene Seele verschiedenen Körpertheilen zuerkannt werden sollen, nicht in ein und demselben Körpertheile verschiedene Seelen angetroffen werden könnten. Diesem widerspricht aber die Erfahrung.

7. Wären verschiedene Seelen im Menschen, so dürften sich ihre verschiedenen Kräfte nicht wechselseitig hindern. Da sich diese Kräfte aber, wie factisch vorliegt, wechselseitig hindern, so folgt die Einheit der Seele. Denn, verschiedentliche Kräfte, die nicht in Einem Principe gründen, hindern sich in ihrer Thätigkeit nur dann, wenn die Thätigkeiten conträr sind. Diese Contrarietät ist in unserem Falle, in welchem die factische wechselseitige Behinderung eintritt, nicht vorhanden.

---

*) Man beachte, daß die Schlußfolge des Thomas vom Intellecte oder vom Vermögen der Seele auf das Sein der Seele sehr richtig und sehr scharf ist, denn: die rationale Seele als geistiges Sein informirt den Körper nicht als solches geistiges Sein, sondern nur dadurch und in so wei[t] als dieses geistige Sein virtuell (man beachte!) die sensiti[ve] und vegetative Kraft in sich schließt.

Von den hier, in dem citirten Capitel der Summa contra Gentiles, gegebenen sieben Beweisen gegen die Mehrheit der Seele im Menschen gibt der englische Lehrer in seinem letzten und Haupt=Werke, in der Summa theologica (p. 1. q. 76. a. 3.) drei Beweise, nämlich zuerst den zweiten, dann den ersten und noch den siebenten der obenvorgelegten. Wir dürfen also annehmen, daß er diese drei Beweise als die Hauptbeweise angesehen habe. Beachten wir hier noch die Worte, womit Thomas in der Summa theologica l. c. die Beweise einleitet: „opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur, quod anima unitur corpori *non ut forma*, sed ut *motor*, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si *idem* mobile a *diversis* motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut *formam*, *omnino impossibile* videtur, plures animas per essentiam differentes in *uno* corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest“ und nun folgen die vorhin angegebenen drei Beweise. Das Hauptgewicht in allen Beweisen muß darauf gelegt werden, daß, wenn die Seele und zwar die Eine Seele in jedem Wesen nicht als die den Körper informirende Form des Körpers gefaßt wird, nie ein im stricten Sinne einheitliches Ganze, nie eine specifische Einheit zum Vorschein kommt, die sich über die collective Einheit erhebt. Wird die Seele als Beweger, als bewegendes Princip, mit dem für sich und durch sich subsistirenden Körper verbunden, so ist die Definition: „der Mensch ist ein thierisches Wesen ꝛc.“ falsch und müsste statt dessen gesagt werden mit Platon: „der Mensch ist eine Seele, die sich eines Körpers bedient.“ Dagegen ist aber nicht blos die specifische Einheit des Menschen, respective des Thiers,

sondern eine Reihe von Gründen, die Thomas im 57. Capitel der Sum. c. Gent. l. II. weiter ausführt, worauf ich hiermit verweise.

## §. 61.

### Erläuterung.

Am Schlusse des aus der Sum. theol. zuvor citirten Artikels gibt der englische Lehrer in der Absicht, wie es scheint, um jedem etwaigen Scrupel über die gegebenen Beweise und der sich aufdringenden Frage: wie ist das möglich? zuvorzukommen, sofort die nothwendige Erläuterung über das „Wie?": „quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem *secundum perfectius et minus* perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in 8. Metaph. text. 10 assimilat species rerum numeris, qui *differunt specie* secundum additionem vel subtractionem unitatis; et in 2. de anima, text. 30. et 31. comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. *Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute,* quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona

et per aliam pentagona, quia superfluerit figura tetragona, ex quo in pentagona continetur: ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.“

Dieser Erklärung des Wie? füge ich noch die Worte des h. Thomas bei, wodurch er im Allgemeinen das für alle substanziale Formen geltende Gesetz angibt: „forma est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur, quod, *quanto aliqua virtus est altior*, *tanto in se plura comprehendit*, *non composite, sed unite* (d. h. non compositione actuali, sed aequivalentia et *virtualiter*), sicut secundum *unam* virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia (d. i. wie der Eine Gemeinsinn im Menschen oder Thiere sich auf alle fünf Sinne erstreckt), quae secundum *diversas* potentias sensus *proprii* apprehendunt. Perfectioris autem agentis est, inducere perfectiorem formam: unde perfectior forma facit per *unum* omnia, quae inferiores faciunt per diversa et adhuc amplius; puta, si forma corporis inanimati dat meteriae esse, et esse corpus, et forma plantae dabit et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur 8. Metaph., quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur... (Jede höhere Zahl enthält aber alle anderen in sich.) Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis, et quod per eam homo *non so-*

*lum* est homo, *sed* animal et vivum et corpus et substantia et ens“ (de spirit. creat. quaest unica, a. 3.).

Das virtuelle Enthaltensein der niederen Seele in der höheren kann demnach keine Schwierigkeiten bieten, so wenig als es unschwierig zu begreifen ist, wie jede höhere Dignität z. B. die des Königs, alle niederen Dignitäten und Vollmachten in sich begreift. Man denke an die oben von Thomas gebrauchten Beispiele von der Zahl und Figur. Fügen wir noch hinzu: enthielte die vernünftige Seele nicht in sich die sensitive, so wäre die auch kirchlich feststehende Definition: anima rationalis est forma corporis — falsch; die vernünftige Seele könnte nicht die substanziale Form des Körpers sein, weil die substanziale Form das Sein und Handeln (esse et operari) geben muß. Sie kann das Sein und Handeln dem Körper aber nicht geben durch ihre rein spirituelle Natur (die im Intellect und Willen sich zeigt), welche als solche dem Körper nicht mittheilbar ist, folglich als solche allein auch nicht die substanziale Form des Körpers sein kann*).

## §. 62.

### Einwendungen.

Die oben gegebenen Gründe gegen die Mehrheit der Seele in dem Menschen, respective in Einem Wesen,

---

*) Die Genesis drückt sich im Hebräischen Texte (נְשָׁמָה חַיִּים)

werden schärfer und deutlicher hervortreten durch einige Einwendungen, die Thomas selbst hervorhebt.

1. Man könnte sagen: das Corruptible und das Incorruptible sind wesentlich von einander verschieden. Da nun die sensitive und vegetative Seele corruptibel sind, dagegen die vernünftige (wie später gezeigt werden wird) incorruptibel, so sind sie auch wesentlich verschieden.

Antwort: Die vegetative Seele (und dasselbe gilt von der sensitiven) ist corruptibel, wenn sie **blos** vegetative (und im gleichen: **blos** sensitive) Seele ist; nicht aber, wenn sie in der vernünftigen Seele (virtualiter) enthalten ist. Die Seele, welche die vegetative, sensitive und vernünftige Seele zugleich ist, tritt ein ins Reich der geistigen Substanzen und ist deshalb incorruptibel.

Man könnte dann sagen: „corruptibel" und „incorruptibel" sind der **Gattung** nach verschieden (differunt genere). Wenn also die sensitive Seele im Menschen unsterblich ist, so ist sie generisch von der sensitiven Seele des Thiers verschieden, und folglich wäre das Thier und der Mensch generisch nicht Eins, und das wäre gegen die allgemeine Definition: homo est animal rationale.

In dieser Einwendung ist der Vordersatz zu distinguiren: „corruptibel" und „incorruptibel" sind generisch verschieden in compositis oder in den concret subsistirenden Dingen, nicht aber in formis simplicibus oder von den Formen als solchen. Das compositum incorruptibile ist generisch verschieden von dem compositum corruptibile;

---

= spiraculum vitarum, wo die Vulgata spiriculum vitae hat, rücksichtlich der Einheit und Vielheit sehr bezeichnend aus.

aber die **forma corruptibilis** ist nicht immer generisch verschieden von der **forma incorruptibilis**. Der Grund liegt darin, daß die Form das Genus des Compositum annimmt. Nicht die Formen sind **in genere et specie** sondern die Composita oder die Dinge selbst.

Ferner: der Embryo ist zuvor ein blos thierisches Wesen, dann ein Mensch. Das könnte aber nicht der Fall sein, wenn die sensitive Seele ein und dieselbe Wesenheit wäre; denn das Thier ist ein Thier durch die sensitive Seele und der Mensch ein Mensch durch die intellective Seele. Also ist im Menschen die Wesenheit der sensitiven und intellectiven Seele nicht dieselbe.

Antwort: Die Seele des Embryo ist zuerst die rein sensitive. Diese, als solche, verschwindet, so wie eine höhere Form, die vernünftige Seele, welche zugleich virtuell die vorhergehende rein sensitive Seele in sich einschließt, als informirendes Princip an ihre Stelle tritt. Folglich hat die Wesenheit der vorhergehenden Information nichts zu thun mit der Wesenheit der specifisch verschiedenen nachfolgenden.

Endlich wäre die Einwendung der Beachtung werth, daß, nach dem Satze: „**genus sumitur a materia, differentia vero a forma**“, die specifische Differenz des Menschen gegenüber dem Thiere, das Vernunftbegabtsein nämlich, von der intellectiven Seele herrührt, während die generische Einheit die Animalität ist. Die specifische Differenz des **animal** ist aber das Belebtsein eines Körpers durch die sensitive Seele. Folglich verhielte sich die intellective Seele zu dem durch die sensitive Seele belebten Körper, wie Form zur Materie. Da also die intellective Seele einen mit der sensitiven Seele belebten Körper als ihr Materiale voraussetzt: so kann die

Wesenheit der intellectiven und sensitiven Seele so wenig ein und dieselbe sein, als Form und Materie.

Antwort: 1. Zuvörderst ist der Untersatz, daß nämlich die intellective Seele einen mit der sensitiven Seele belebten Körper voraussetzt, zu distinguiren: daß ein also belebter Körper der Zeit nach so vorausgesetzt wird, daß er durch Aufnahme der höheren Form oder Seele ein specifisch anderer wird — ja; daß er aber so vorausgesetzt werde, um zu bleiben in seiner vorigen Wesenheit — nein. 2. Dann ist die Consequenz zu destinguiren: so kann die Wesenheit nicht dieselbe sein, so lange das materielle Substrat nicht durch eine höhere, sondern niedere Form informirt ist, — freilich nicht; so bald die höhere Form die Stelle der wesentlich niederen eminentiori modo vertritt, — ist sie doch dieselbe. Endlich 3. rücksichtlich des Obersatzes ist zu distinguiren zwischen der Wirklichkeit der Natur und intellectuellen Fassungen, oder, mit anderen Worten, zwischen der Materie und Form im stricten Sinne und der Quasi-Materie und Quasi-Form: was wahrhaft Form und wahrhaft Materie ist, das kann allerdings nicht dasselbe sein der Substanz nach; aber, was sich verhält wie Materiales und Formales durch die Operation des Intellects, das braucht nicht verschiedenen Substanzen anzugehören, sondern es genügt die rationelle Distinction (distinctio rationis). Also, wie der Intellect in der Seele das Intellective, Sensitive und Vegetative betrachten muß, verhält sich das Intellective als das Vollkommnere zu dem Sensitiven und Vegetativen als dem Unvollkommneren wie Form zur Materie oder besser wie das Quasi-Formale zu dem Quasi-Materialen, da überhaupt jedes nachfolgende Vollkommnere zu dem vorhergehenden aufgenommenen Unvollkommenen in gleicher

Weise sich verhält, wie Form und Materie; obwohl das jedesmal supponirte Vorhergehende mit Rücksicht auf das ihm Vorhergehende das Formale ist, so wird es doch mit Bezug auf das weiter Folgende ein Materiales.

Schließlich füge ich die Einwendung bei, welche von dem Widerstreite der sensitiven gegen die geistigen Potenzen der Seele hergenommen wird, als ob diese Contrarietät die Verschiedenheit der Seelen bewiese.

Darauf ist zu antworten, daß dies Argument zu viel, und deßhalb gar nichts beweist. Zu viel, sage ich: denn auch die sensitiven Potenzen (passiones) allein genommen zeigen dieselbe wechselseitige Opposition. Zudem ist die Consequenz der Einwendung falsch: es folgt nicht die reale Verschiedenheit der Seelen, sondern blos die virtuelle Verschiedenheit in ein und derselben Seele — und die geben wir zu. Außerdem ist ja dieser Widerstreit nur ein moralischer. —

## §. 63.

### Einheit der Form in jedem Compositum.

Was im Vorhergehenden rücksichtlich der Einheit und Vielheit der **Seele** im Menschen gesagt ist, gilt ganz gleicher Weise von der Einheit und Mehrheit der substanzialen **Form** im Menschen, und was von der Einheit und Mehrheit der substanzialen Form im Menschen gilt, das gilt ganz gleicher Weise von der Einheit und Mehrheit der substanzialen Form in **jedem Compositum**. In specieller Application auf den Menschen behandelt Thomas

diese Frage in der Sum. theol. p. 1. q. 76. a. 4: „utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam?“ und dehnt das dort Gesagte am Schlusse des Artikels auf alle beseelten Wesen, auf die Thiere und Pflanzen, aus. Es gilt aber unser Satz nicht blos von allen lebenden Wesen, sondern von jedem Compositum überhaupt: **in jedem lebenden Wesen, ja in jedem Compositum ist nur eine eizige substanziale Form vorhanden.**

Beweise: 1. Jede Form, welche nach der ersten Form zur Materie hinzukommt, ist eine **accidentale** Form. Durch die erste Form wird nämlich ein Ding in seinem **Sein** constituirt, und eben deshalb heißt diese erste Form die **substanziale.** Alles, was nun noch hinzukommt, ist nothwendig nur eine accidentale Form, weil darin ja eben die Definition der accidentalen Form besteht, daß sie das Sein voraussetzt, um ihm zu inhäriren, während die Definition der substanzialen Form besagt, daß diese Form diejenige ist, welche das Sein gibt. Man müsste also die Begriffe von Substanz und Accidens total umändern, wollte man jene Consequenz für unseren Lehrsatz leugnen.

2. Einen andern Grund fügt diesem Beweise der englische Lehrer hinzu in der Quaest. de spirit. creat. a. 3.: Wenn mehrere Formen in einem Compositum wären, so würde die Erlangung anderer, von der ersten verschiedenen Formen keine Generation sein. Die substanziale Form ist nämlich wesentlich der terminus generationis. Denn die Generation ist der Uebergang von dem nichtsubstanzialen Sein zum substanzialen Sein. Wenn nun ein Compositum außer der ersten (der substanzialen) Form noch andere substanziale Formen aufnähme, so wäre das also kein Uebergang vom nichsub-

stanzialen Sein zum substanzialen Sein, also keine Generation. Da die erste Form die Substanz gibt, so könnte das Ding durch Aufnahme weiterer Formen nur in seinem schon substanzialen Sein weiter geführt, integrirend vervollkommnet werden. Das aber nennt alle Welt nicht Generation, sondern Mutation, Veränderung. Der wesentliche Unterschied zwischen der Erzeugung und der Veränderung besteht aber, wie früher gesagt, gerade darin, daß die Erzeugung das Sein gibt, die Veränderung aber dasselbe schon als constituirt voraussetzt und nur noch ein Sosein, ein so oder anders beschaffenes Sein innerhalb derselben Species gibt. Deßhalb fügt Thomas in der oben citirten 76. Quästion, Art. 4. der Sum. theol. mit Recht hinzu: „antiqui naturalis (die alten Naturphilosophen), qui posuerunt, materiam primam esse ens actu, puta aerem aut ignem aut aliquid hujus modi, dixerunt, quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed *omne* fieri statuerunt alterari“ (alles „**Werden**“ sei nur ein „**Verändert werden**“).

3. Fassen wir den Begriff von **accidentaler** Form scharf: die accidentale Form ist diejenige, welche zur complet constituirten Substanz hinzukommt (quae supervenit substantiae completae). Durch die substanziale Form wird aber die Materie eine substantia *completa*, nämlich completa ut *substantia.* Das ist nun eben die **Essenz**, das **Wesen** des Dings, zum Unterschiede von dem, was noch hinzukommt und als Hinzukommendes eben **Accidens** d. i. außerhalb des Wesens ist. Der Nachdruck ist hier auf das „complet“ zu legen (was freilich in dem Begriffe von „sein“ eingeschlossen ist, wenn er schlechthin (simpliciter) gebraucht wird), um durch die scharfe Fassung der Begriffe sofort den Widerspruch

bemerkbar zu machen, der darin liegt, wenn man von mehreren substanzialen Formen in Einem Compositum sprechen will. Das „complet" geht nämlich hier auf die Substanz, und man bemerke wohl, daß die complete Substanz nur insofern incomplet genannt werden kann, als sie in der Potenz ist für Aufnahme von Accidentien. Ferner beachte man, daß eine Substanz complet genannt werden muß, ohne daß sie in linea perfectionis die höchste zu sein braucht. Sie braucht also nicht die vitale, sensitive und rationale Vollkommenheit zumal zu besitzen, um complet zu sein; sondern es genügt, um eine substantia completa zu sein, daß Etwas wirklich ist — ein ens actu in se et per se subsistens ac existens in rerum natura — oder, daß es, wie Aristoteles und Thomas sagen, ein ens simpliciter ist. Sobald also eine substanziale Form mit der Materie verbunden wird, existirt das Compositum wirklich, es ist dann ein ens subsistens, eine Substanz. Alles, was nun noch von welchen Formen immer hinzukommt, ist im stricten Sinne Accidens und weiter nichts, mit Rücksicht auf das, „dem" es, und das, „was" hinzukommt. Die Substanz also, insofern sie wirklich Substanz ist oder wirklich subsistirt, ist immer eine complete. Das ist ja auch eben das Wesentliche der substanzialen Form, daß sie ist der actus subsistendi, eben so wie das Wesentliche der Materie die potentia sabsistendi ist; und das ist das Wesentliche des wirklich subsistirenden Ganzen, daß es wird ex actu subsistendi und ex potentia subsistendi i. e. ex forma et materia, wie z. B. der Gelehrte als wirklich solcher subsistirt ex actu ex potentia doctrinae. — Man beachte bei alle dem, daß das Incomplete, was in der Form allein, wie in der Materie allein liegt, nicht

zur Sprache kommen kann, da beide Theile wesentlich sich fordern als constituirende Bestandtheile der substantia composita, nicht aber so, als ob die forma der materia inhärirte nach Art der Accidentien, wie das früher schon gelehrt worden.

4. Die substanziale Form ist, nach der früher gegebenen Definition von substanzialer Form, der erste Act der Materie. In jeder Materie kann aber nur **Ein** Act der **erste** sein, wie sich von selbst versteht. Also folgt auch: daß in jeder Materie nur Eine substanziale Form sein kann.

Dieselbe Sache leuchtet auch ein in folgender Weise, die Thomas Opusc. 45. angibt. Jede substanziale Form bezieht sich, vermöge ihrer Definition, auf die materia prima, als auf ihr unmittelbares und im strengsten Sinne eigenthümliches Substrat. Die zweite, dritte und jede weitere Form bezöge sich also nicht auf die materia prima als auf ihr unmittelbares und eigenthümliches Substrat, wenigstens nicht direct, sondern nur mittelst der voraufgehenden Form. Denn in jedem Falle müßte bei mehreren Formen doch eine Unterordnung derselben angenommen werden. Bei sich einander untergeordneten Dingen werden aber eben die Extreme durch die Mitte als Mittel verbunden — („extrema junguntur per media“) nach Thomas Sa. theol. p. 1. q. 77. a. 7.: „quod est propinquius primo, est caussa (sive receptiva, sive effectiva) eorum, quae sunt magis remota.“ Nun gehören aber alle substanziale Formen ein und derselben Species an, denn sie sind alle eben **substanziale**. Folglich müssen sie auch alle ein und dasselbe Substrat oder Receptivum haben, nämlich die pure und unmittelbar zu

verwirklichende Materie. — Das Weitere wird klar werden durch die Einwendungen.

## §. 64.

### Einwendungen.

1. Gemäß der Definition von Seele: anima est actus corporis physici organici — kann die Seele nicht von der puren Materie, sondern nur von einem organischen Körper aufgenommen werden. Die Materie, worin die Seele aufgenommen wird, besitzt also die Form des organischen Körpers. Diese Form ist aber eine substanziale Form: also besitzt der Körper, worin die Seele aufgenommen wird, schon vorher eine substanziale Form.

Antwort: die Definition ist und bleibt richtig, aber die in der Einwendung gemachte Erklärung des „organisch" ist falsch. Das „organisch," welches in der Definition gefordert wird, ist ein solches durch eine Organisation, die von der Seele selbst auszugehen hat, nicht aber ein solches durch eine Organisation, die dem Körper von einer anderen, von der aufzunehmenden Seele verschiedenen, substanzialen Form zu geben wäre. So Thomas Sa. theol. p. 1. q. 76. a. 4. ad 2. wo es heißt: „Aristoteles non dicit: „„animam esse actum corporis *tantum*,"" sed „„corporis physici organici potentiâ vitam habentis,"" et „„quod talis potentia non abjecit animam."" Unde manifestum est, quod in eo, cujus anima dicitur actus, etiam anima *includitur*, eo modo

loquendo, quo calor est actus calidi, lux actus lucidi, non quod scorsim sit lucidem sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Ita similiter dicitur, quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus et est organicum et est potentia vitam habens.“ Uebrigens bemerkt der h. Thomas ausdrücklich Qu. de spirit. creat. a. 3., daß, wiewohl die Seele das Alles, nämlich die verschiedenen Seinsstufen: „Körper sein, organisch sein, lebendig sein“ der Materie verleiht, doch die Seele mit Recht definirt wird als actus corporis organici i. e. materiae jam habentis ab ipsa anima gradus ad vitam disponentes, sc. corporeum et organicum, — weil die Materie, obwohl vollendet auf der Stufe des körperlichen (lebensfähigen) Seins, doch in der Potenz bleibt zu einer weiteren Stufe des Lebens.

2. Der Körper muß doch organisirt sein **vor** Ankunft der Seele, weil er eben tauglich sein muß zur Aufnahme der die Organisation fordernden Seele: also kommt die Organisation nicht von der Seele, sondern von einer anderen Form.

Antwort: zunächst ist die Consequenz zu berichtigen, nämlich statt „also kommt die Organisation nicht von der Seele“ nur zu folgern: „also kommt **diese** Organisation u. s. w.“ Das wird einleuchtender, wenn wir den Vordersatz der Einwendung distinguiren: der Körper muß organisirt sein durch eine vorbereitende Organisation, die durch die Ankunft der Seele ausgeschlossen wird, freilich; nicht aber durch eine begleitende und beizubehaltende Organisation, die unabhängig von der Seele sich begäbe. Das will also sagen: man muß hier, wie auch bei den anderen Formen, eine doppelte Art von Organisation oder besser Disposition unterscheiden,

die vorausgehende nämlich und die begleitende. Das Verhältniß dieser beiden Arten von Disposition zu einander ist dieses: die vorausgehende oder die vorbereitende Disposition (dispositio praevia) wird nicht gegeben von der aufzunehmenden Form, sondern geht derselben als conditio sine qua non vorauf, wie die Morgenröthe, wenn die Sonne kommt, ist also nur im weiteren Sinne Organisation zu nennen. Die begleitende Disposition, als Organisation im stricten Sinne, wird von der Form selbst gegeben und tritt an die Stelle der vorbereitenden eben im Augenblicke der Generation. So ist eine doppelte Organisation im Körper des Kindes; die eine, welche dem Eintritt der Seele voraufgeht, die andere, welche von der Seele selbst mitgetheilt wird; mit Eintritt der Seele hört die erste, die vorbereitende Organisation auf, weil sie eben nur eine **solche** ist, und an ihre Stelle tritt die begleitende Disposition oder die stricte Organisation durch die Seele selbst und bleibt, bis die Seele vom Körper sich trennt; alsdann geht auch diese begleitende Disposition zu Grunde.

3. Wollte man von der Spiritualität der Seele in der Art einen Einwand hernehmen, daß man sagte: das rein geistige Wesen der Seele könne jene Organisation des Körpers, die doch ein rein körperliches Accidens ist, nicht bewirken, — so ist zu distinguiren zwischen dem rein geistigen Wesen, das in jeder Weise rein geistig ist, und dem rein geistigen Wesen, welches virtualiter das Körperliche, worum es sich hier handelt, in sich erhält. Letzterer Art ist aber die vernünftige Seele des Menschen. Man drückt das in der philosophischen Sprache kurz so aus: die Seele ist nicht körperlich und kann nichts körperliches wirken als principium *quod*; wohl aber ist die

Seele körperlich und kann körperliches wirken, als principium *quo*. Letzteres bezeichnet dasselbe, was virtualiter. Die Seele, als substanziale Form des Körpers, ist körperlich ut quo, nicht aber ut quod, heißt also mit anderen Worten, daß sie zwar ihrem Wesen, ihrem Sein noch nicht körperlich ist, daß sie aber durch ihre Kräfte, die ihr gegeben sind mit Rücksicht auf den Körper, dessen Form sie ist, körperlich genannt werden kann und muß.

## §. 65.

### Abweisung der Partialformen.

Gegen die dritte der oben angeführten irrigen Ansichten rücksichtlich der substanzialen Form des lebenden Wesens, wie jedes Compositum, ist nach Thomas zu lehren: Es gibt in dem lebenden Wesen, wie in jedem Compositum, außer der Einen substanzialen Form keine Partialformen, sondern alle Glieder des Organismus werden belebt durch die Eine substanziale Form und die Belebung der Glieder differirt blos je nach ihrer verschiedenen Disposition.

Der Beweis für diesen Lehrsatz liegt in allen für den vorhergehenden Lehrsatz (daß es nämlich in jedem Compositum nur **Eine** substanziale Form geben könne) angegebenen Gründen. Wenn nämlich nicht bestritten werden kann, daß alle Glieder eines Ganzen als gehörig zum Ganzen nur belebt werden von der Form des Gan-

zen, und wenn (was vorher bewiesen worden) ein und derselbe Theil der Materie nicht mehrere substanziale Formen haben kann: so folgt von selbst, daß außer der substanzialen Form keine partiale substanziale Formen in ein und demselben Ganzen vorhanden sein können. Wozu sollten auch die Partialformen dienen? Die Seele des Ganzen oder die substanziale Form ist, wie oben gezeigt, **virtualiter** vielfach d. h. höher stehend als jegliche Partialformen enthält sie in ihrer Kraft die Kräfte aller unter ihr stehenden niedrigeren Partialformen, die man annimmt; sie ertheilt alle Thätigkeiten, welche der Materie nur immer, je nach ihrer Disposition in verschiedener Organisation, mitgetheilt werden können durch Partialformen, etwa beispielsweise, wie Ein Totallufthauch in der Orgel hinreicht, um alle Röhren der Orgel in Bewegung und Klang zu versetzen, je nach verschiedener Structur und Disposition der verschiedenen Röhren. Wozu also Partiallufthauche? **„Natura nil agit frustra“ (Th.).** Zur Information der verschiedenen Glieder eines Ganzen ist aber selbstverständlich hinreichend, daß die Totalform **virtualiter** jegliche Informationskraft in sich enthält, wie es hinreichend ist, daß Eine Sonne **virtualiter** verschiedene Formationskräfte in sich enthält, um in der Pflanze eben so die passende Wirkung hervorzubringen, wie in den Thieren.

Es wird nicht überflüssig sein, deutlichkeitshalber noch Folgendes hinzuzufügen. Auf die Frage: **wie** die höhere Seele die niederen in sich enthalten? antworteten die Alten: sie enthält dieselben **formaliter eminenter. Formaliter** enthält die höhere Form die niederen Formen, weil jene den formalen Effect hervorbringt, den die niederen Formen verursachen, und weil sie die den niede-

ren Formen eigenthümlichen Thätigkeiten vollständig verleiht und ausübt. So verleiht die vernünftige Seele im Menschen die vegetative und sensitive Thätigkeit und versieht vollständig die Verrichtungen der vegetativen und sensitiven Seele. Das „eminenter“ will besagen, daß die höhere Form die niedere in höherer Vollkommenheit (in gradu eminentiori) enthält, also ohne diejenige Beschränkung, welche nothwendig mit den niederen Formen, wenn sie als solche allein bestehen, verbunden ist. —

## Dritter Artikel:

## Ob die Seele ein Körper sei.

### §. 66.

Man beachte, daß die Frage: ob die Seele ein Körper sei? nicht dieselbe Frage ist: ob die Seele unkörperlich, immateriell, geistig sei? In der Zusammenstellung der drei Bezeichnungen „unkörperlich, immateriell, geistig“ in der zweiten Frage, so wie in der Zusammenstellung beider Fragen sieht man, wie sehr man sich vor der Confusion der Terminen zu hüten hat und wie sorgfältig man sein muß in Fixirung der Terminen. Hätte man letztere, die Fixirung und scharfe Fassung der zu brauchenden Bezeichnungen nach dem Vorgange der Alten sich zur heiligen Pflicht gegen die Wahrheit gemacht, so würde nie eine solche Masse von unsinnigen Reden in unsere Psychologieen gekommen sein, wie sie zur Schande der

von der Scholastik abgefallenen Philosophen vorliegt und leider gangbare Münze geworden ist.

## §. 67.

Rectificiren wir zunächst die zweitgestellte Frage. Daß man „unkörperlich" und „immateriell" zusammenwirft und promiscue für einander gebraucht, kann man hingehen lassen. Aber vor Allem muß man „unkörperlich und immateriell" nicht für schlechthin gleichbedeutend nehmen mit „geistig." Die Sache ist früher schon erklärt im Anfange des vorhergehenden Artikels. Das Wort „geistig" kann in einem sehr verschiedenen Sinne genommen werden. Ein Anderes ist es, wenn man die in sich subsistirenden Formen geistig oder besser „Geist" nennt, und ein Anderes, wenn auch die nicht in sich subsistirenden, sondern **nur** in dem Compositum aus Materie und Form subsistirenden Formen als geistig bezeichnet. Den Formen ersterer Gattung, deren es zwei Arten gibt, nämlich die reinen Geister, welche keinen Körper informiren können, wenigstens nicht naturaliter, und die menschlichen Seelen, welche zwar als complete Formen in ihrer selbsteigenen Subsistenz „Geister" genannt werden müssen, aber doch wieder **insofern** eine incomplete Substanz haben, als diese ihre geistige Seele zur Information eines Körpers naturgemäß bestimmt ist, diese beiden Arten der ersten Gattung sind schlechthin (simpliciter) **complete** Substanzen, und deßhalb heißt hier das Wort geistig nicht blos geistartig, sondern „Geist." Wollte man aber dieses Wort im a l l e r s t r i c t e s t e n Sinne als blos

Gott angehörig („Gott ist ein Geist") nehmen, so könnte das Wort „geistig" für die genannte spirituelle Creatur auch „geistartig" als „gottähnlich" bezeichnen, wie auch das Wort „Substanz" im allerstrictesten Sinne ja eigentlich nur Gott eignet (cf. Metaphys.). Dann müßte freilich der allgemeine Sprachgebrauch geändert werden, und so bleiben wir dabei, diese selbstständig subsistirenden Formen im stricten Sinne „Geister" und deßhalb „geistig" zu nennen im stricten Sinne des Wortes als intelligente, einfache Substanzen, wie sich später herausstellen wird. Die Formen der anderen Gattung, nämlich die, welche nur in einem Compositum ihre Subsistenz gewinnen, sind schlechthin **incomplete** Substanzen im stricten Sinne des Wortes, da ja erst das Compositum, das aus Materie und Form Resultirende, subsistirt. Dieses Compositum ist in diesem Genus der Dinge die complete Substanz, welche wir **Körper** nennen, den wir früher in der Physik als „substantia composita ex materia et forma" definirt haben. Sagt man nun, daß es kein Mittelding gibt zwischen **Geist** und **Körper**, zwischen **geistig** und **körperlich**, so ist das nur insofern recht, als man von **completen** Substanzen redet, wie es denn zwischen Sein und Nichtsein kein Mittel gibt, insofern Beides in completem Sinne genommen wird. Unrecht aber und völlig falsch ist diese Redeweise, wenn von „**incompleten**" Dingen die Rede ist, wie es ja auch ein „esse *secundum quid*" gibt z. B. in den Accidenzen, und überhaupt die „Möglichkeit zum Sein," die weder ein Sein, noch ein Nichtsein im completen Sinne ist. Nimmt man nun Körper und Materie als gleichbedeutend und bezeichnet man damit die zusammengesetzte Substanz, so leuchtet die Aequivocation ein, da ja der Körper die aus **Ma-**

terie und Form zusammengesetzte Substanz ist, so daß also die Materie mit der Form die beiden constituirenden Principien des **Körpers** sind. Die Principien eines Dinges sind aber nicht schon das Ding selbst, da aus ihnen als Principien das Ding erst resultirt. Da nun in den Principien eines Dings als in **Ursachen** der Effect suo modo enthalten ist, so erklärt es sich, warum man den Principien auch die Bezeichnung gibt, welche dem Effecte erst stricte zukommt. Das Wort „körperlich" (und so auch „materiell") bezeichnet also ein Doppeltes: „wirklich Körper sein" und „körperhaft" oder „principiell körperlich sein." Wollen wir also exact sein im Ausdrucke, so sagen wir: Materie und Form als Principien des zu bildenden Körpers sind noch nicht körperlich, aber körperhaft oder materiell. Nimmt man aber „materiell" für die complete, zusammengesetzte Substanz, so sind die Principien derselben, nämlich die Materie (als materia prima) und die Form, als „immateriell" zu bezeichnen. Dieser Ausdruck „immateriell" ist dann aber durchaus nicht ohne Weiteres zu confundiren mit „geistig," es sei denn, daß man in gleicher Weise dieses „geistig" distinguirt und dann „geistig" in einem näher zu bezeichnenden Sinne gebraucht.

## §. 68.

Aus dem Gesagten ergibt sich das Relative und Aequivoke in jenen Ausdrücken, die heutzutage immer gebraucht werden, wenn von geistigen Substanzen die Rede ist, während Thomas uns vorsichtiger macht, und uns

lehrt, wie man es anzufangen hat, wenn man die Dinge mit ihrem rechten Namen geben will. Er stellt also die Frage: „Utrum anima sit *corpus*?" Nachdem diese Frage beantwortet, wird dann die Frage gestellt: „utrum animae sint *subsistentes?*" Sa. th. p. 1. q. 75. a. 1. — Das corpus artic. lautet: „Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de naturae animae opportet praesupponere, quod anima dicitur esse *primum* principium vitae in his, quae apud nos vivunt;*) animata enim viventia dicimus, res vero inaminatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, sc. cognitione et motus." (Die hier geforderte Supposition wird Jedermann zugestehen, der nicht den allgemeinen Sprachgebrauch umstoßen will: 1. Die beseelten Wesen nennen wir lebendig; die nicht beseelten aber leblos; — 2. nicht jedes Princip verstehen wir unter Seele, sondern nur das **erste**; es gibt nämlich ein doppeltes Princip: das primäre und secundäre oder principale und instrumentale; das Auge, Ohr, Herz, überhaupt alle Organe sind auch Principe, jedes in seiner Ordnung der Function, aber nur secundäre; — 3. das Leben manifestirt sich

*) Zu den Worten: „in iis, quae circa nos vivunt" ist mit Cajetan zu sagen: „Caute in littera dicitur, quod in his quae apud nos vivunt, quia nomine animae non dicimus primum principium vitae absolute, sed illud potius dicimus Deum, aut quamcunque aliam naturam, sed in his quae apud nos vivunt, primum vitae principium animam nominamus. Nec pertranseas illam praepositionem in-quoniam denotat intaaneitatem; vocamus enim animam primum vitae principium non extra rem, sed forte coelum vel solem tule (1. c. extraneum) principium dicimus, sed intus in rebus viventibus."

vorzugsweise oder wesentlich durch die Selbstbewegung und Erkenntniß. Unter motus versteht hier Thomas die vorzüglichste Art derselben, nämlich die Selbstbewegung, die nicht von Außen, von einem äußeren Princip verursachte, sondern von einem principium internum hervorgehende, sogenannte Selbstbewegung. — Dann fährt Thomas fort:)

„Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse; et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebunt.“ (Man beachte den Grund: „imaginationem transcendere non valentes;“ die imaginatio ist die Thätigkeit einer blos sensitiven Potenz als inneren Sinnes; sie bewegt sich nur in materiellen Dingen oder stellt sich Alles doch nur in materieller Weise vor: also der Materialismus, von dem es heißt: „sicut equus et mulus, quibus non est intellectus“ Ps. 31.).

Dann folgt der Beweis des h. Thomas also:

„Hujus autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcunque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis, et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed *primum* principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali, tamen non potest esse *primum* principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim, quod *esse principium vitae vel vivens*, non convenit corpori ex hoc quod est corpus;

alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori, quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc, quod est *tale* corpus. Quod autem est actu *tale*, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, *sed corporis actus*, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.“ Der Beweis ist durchaus stringent. Die Erklärung im folgenden

## §. 69.

Der hier von Thomas gegebene Beweis ist also dieser: die Seele ist das **erste** Princip des Lebens. „Lebensprincip“ oder „lebendig sein“ kommt aber dem Körper als **solchem** nicht zu, sonst müßte jeder Körper Lebensprincip oder lebendig sein. Folglich kommt das „Lebensprincip“ oder „lebendig sein“ dem Körper nur insofern zu, als der Körper ein **solcher** (bestimmtartiger) Körper ist, oder, mit anderen Worten, als der Körper durch etwas Anderes ein **solchartiger**, ein so specificirter Körper ist. Daß ein Körper actu oder in Wirklichkeit ein **solcher** Körper ist, kann er nur durch ein anderes Princip haben. Dieses andere Princip ist dasjenige, welches den Körper **actualisirt** als **lebenden**; dieses andere Princip ist also der Act des lebenden Körpers (in dem Sinne, wie das früher bei Erklärung des Begriffs Seele gezeigt worden.*)

*) Ich erinnere an das früher Gesagte durch folgenden Text des engl. Lehrers q. de Anim. a. 1. ad 15: „in definitionibus

Dieses andere, actualisirende, lebendige Princip ist aber keine **accidentale** Form (denn: beim Weichen dieses Princips zerfällt das Belebte): also ist es eine substanziale Form, und folglich in actu primo informirende, **folglich ein Act des Körpers und nicht der Körper selbst.** — Mit letzteren Worten: „die Seele ist ein Act des Körpers, nicht der Körper selbst" (non corpus, sed quidam corporis actus) wäre der Beweis geschlossen. —

Man könnte bei diesem Beweise Anstoß nehmen an dem Untersatze: „daß der Körper lebendig sei, komme ihm nicht als Körper zu, sondern weil er ein **solcher** Körper sei." Denn es ist z. B. Feuer nicht blos ein Körper, sondern auch ein **solcher** Körper, und nicht ein anderer. Gleicherweise wäre dann der lebendige Körper nichts als ein **solcher** Körper, immer aber ein Körper. — Darauf ist zu antworten: 1. Wir haben früher gelehrt, daß in jedem Compositum, welches immer es sein mag, insofern es ein Eines ist, nur Eine einzige substanziale Form sein kann.. Diese Form gibt das Sein und Sosein zugleich, weil Beides Eins ist. Das Sein als solches im Allgemeinen (die Scotistische forma corporeitatis bei den Körpern) ist ein Abstractum. Die Form des Feuers ist die substanziale Form, welche der Materia

---

formarum aliquando ponitur subjectum ut **informe**, sicut cum dicitur: motus actus entis in potentia; aliquando ponitur subjectum **formatum**, sicut cum dicitur: motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi; et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima **facit** ipsum corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidem:" **d. h. die Definition geschieht** per suum effectum formalem. —

prima des Sein durch ihr Sosein gibt. Nur Gott ist „das Sein"; alles Andere ist ein „Sein" d. h. ein so oder anders sein, ein determinirtparticuläres Sein. („Omne corpus habet aliquam naturam determinatam" Th. p. 1. q. 75. a. 2.) Wo immer also ein Körper supponirt wird, da wird irgend eine Form supponirt, wodurch die noch nicht körperliche (nicht Körper seiende sondern erst körperhafte) materia prima in einer bestimmten Species des Seins actualisirt wird. Das geschieht aber, wie Jedermann zugesteht, ohne daß das principium vitae, was wir Leben und Seele nennen, eintritt. Durch dieses Princip wird der Körper d. h. ein bestimmter Körper, noch erst ein **solcher** Körper, wie es nicht zum „Körpersein" wesentlich gehört.

2. Der geführte Beweis ist so scharf, daß er auch dann vollends stringent bleibt, wenn das informirende, belebende Princip mit jeder substanzialen Form auf gleiche Linie gesetzt wird. Denn kein Körper kann eine Form sein („corpus non potest esse forma" Th. c. Gent. l. 2. c. 65.). Wollten wir auch unter Körper nicht die „substantia *composita* apta ad recipiendam trinam dimensionem" verstehen, so versteht doch Jeder darunter eine „substantia *apta* ad recipiendam trinam dimensionem", also auch, wenn sie als simplex substantia genommen würde, (was freilich nicht ist und nicht sein kann). Diese aptitudo ad trinam dimensionem kommt also dem Körper nicht von Seite der Form, sondern von Seite der **Materie** zu, die eben das Princip der Theilbarkeit, weil der Ausdehnung ist, nicht aber von Seite der Form, die als solche nicht theilbar ist. Deßhalb argumentirt Cajetan richtig: „cum hic non intendatur aliud nisi concludere quod anima sit *actus*, seu

perfectio corporis, non *corpus ipsum:* idem est judicium de corpore animato in communi, et de tali, puta igne; quia, si ignis est principium vitae, *aut* ergo primo ratione corporeitatis i. e. partis materialis, *aut* ratione principii, quo constituitur in esse tali. *Non primum,* quia sic omne, in quo illud materiale absque *tali* constitutione esset, viveret; *ergo secundum* — et hoc vocamus *animam*" (cf. den Commentar des Cajetan zu cit. Art.).

Die einzige Ausflucht, welche anscheinend noch übrig wäre, nämlich die, daß jenes Princip des Lebens als Compositum nur ratione sui *totius* und nicht ratione alicujus *partis* sui Princip sein solle, fällt deßhalb: weil wir in einen processus in infinitum verfielen, also in ein Absurdum. Denn bei jeder Composition, die eine stricte Einheit sein soll, und also aus Potenz und Act, Materie und Form besteht, ist der Act, die Form das principium principale, actuans, vivificans, gegenüber der Potenz und Materie als dem principium subordinatum et materiale. Siehe den folgenden §.

## §. 70.

Wie sehr auf dem gegebenen Beweise bestanden werden muß, hat Thomas nicht blos in den obigen Worten des mitgetheilten Textes besagt („hujus oponionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen *uno* utemur, quo communius et certius patet animam corpus non esse"); er urgirt auch factisch allüberall, bei jeder Gelegenheit diesen Beweis, weil er der radicalste ist in Bezug

auf die höchsten philosophischen Principien. Fragen wir also mit Thomas nochmals, ob denn nicht die Seele ein Compositum aus Materie und Form sein könne: Utrum anima sit composita ex materia et forma? (5 Art. der cit. Quästion). Die Antwort: „anima non habet materiam" bezieht sich auf jegliche Species der Seele, wie die erste Antwort denn auch aus dem allen Seelen Gemeinschaftlichen („ex ratione animae in communi" l. c.) genommen wird. Die Begründung also der Antwort: „anima non habet corpus" lautet also: „Est enim de ratione animae, quod sit *forma* alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est, quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in *potentia* tantum; quia forma, in quantum forma, est *actus*; id autem, quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum." Hierzu füge ich die erklärende Antwort des Cajetan auf die am Schlusse des vorigen §. gemachte Einwendung: „quamvis aliqua passio vel operatio possit sic primo convenire composito, quod nulli alteri prius, tanquam subjecto: nulla tamen passio (Eigenthümlichkeit) aut operatio potest convenire ei *sic* primo, quin conveniat prius alicui ejus parti *essentiali*, tanquam priori principio: quoniam partes essentiales compositi radices primae sunt omnium illi convenientium. Et propterea *τὸ primum* in ratione assumtum non denotat *primo* i. e. *adaequate*, sed primum i. e. principale, ita quod vis

rationis stat in hoc: prima radix vitae in corpore vivente aut est *corporeitas*, aut *actus* is, quo vivit. Compositum enim esse non potest; sed corporeitas non: ergo.“ (Cajetan zu dem a. 2. q. 75.)

## §. 71.

Zu dem hier gegebenen Grunde, daß die Seele kein Körper, noch auch mit etwas Körperlichem zusammengesetzt sei, — welchen Grund Thomas als den hauptsächlichsten in die Summa theologica aufgenommen hat — gibt Thomas in der Sum. c. Gentil. l. 2. c. 65. noch einige andere, unter Voransetzung des oben mitgetheilten Beweises. Dieses Capitel sagt so: „Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus; quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare:

1. Viventia enim, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Igitur opportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. *Corpus autem non potest esse forma*, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit *forma*: ergo non est corpus, *cum nullum corpus sit forma.*

2. Adhuc: impossibile est, duo corpora esse simul (d. h. in demselben Raume. In dem Supplementbande werden wir den Satz beweisen: duo corpora naturaliter non possunt se penetrare et esse in eodem loco).

Anima autem non est sesorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

3. Amplius: Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et *uniente* partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, opportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima, — vel erit in infinitum procedere — quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

4. Item: sicut supra (l. c. c. 49.) probatum est et in 8. Phys. (text. com. 40.) probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum. Movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum (ut supra l. 1. c. 13. probatum est). Anima igitur non est corpus. (Obschon Thomas diesen Beweis hier restringirt auf die animalische Natur, und zwar deßhalb, weil von dieser Niemand leugnet, daß diese ein movens seipsum sei, — so gilt der Beweis doch überhaupt auch von der vegetabilischen Natur, weil auch diese, wie wir bald sehen werden, ein movens seipsum ist).

Der folgende Beweis in genanntem Capitel gilt nur im Speciellen für die intellective Seele; wir werden ihn dort besprechen.

Ich lasse nun einige Einwendungen folgen, welche die Seelen im Allgemeinen betreffen. Rücksichtlich der Seelen im Speciellen werden die besonderen Einwendungen, so wie auch die besondern Beweise für deren Unkör-

perlichkeit an ihrem Orte (weiter unten von den Seelen im Speciellen) gegeben werden.

## §. 72.

In dem cit. Art. 1. der 75. Quästion macht sich Thomas diese Objection: „Videtur, quod anima sit *corpus*. Anima enim est motor corporis. Non autum est movens non motum, tum quia videtur, quod nihil possit movere, nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod nihil possit movere, nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, — ut probetur in 8. Phys. (text. 43.), quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. *Sed omne movens motum est corpus.* Ergo anima est corpus.“ Auf diesen Einwand antwortet Thomas also: „dicendum, quod, cum omne quod movetur, ab alio moveatur — quod non potest in infinitum procedere —, necesse est dicere, quod *non omne movens movetur*. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in 8. Phys. (l. c.), (nun folgt eine dreifache Distinction des movens) est quoddam movens p e n i t u s i m m o b i l e, quod nec per se, nec per accidens movetur, et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod n o n m o v e t u r p e r s e, sed movetur p e r a c c i d e n s, et propter hoc non mo-

vet motum semper uniformem, — *et tale movens est anima.* Est autem aliud movens, quod per se movetur, sc. corpus.“ Dieser Antwort füge ich folgenden Text aus Albert M. (opp. omn. t. 3. p. 19. de anim.) bei: „Quod autem dicunt, necessarium esse omne movens per se moveri, nos in 8. Phys. ostendimus non esse necessarium: quia *in quolibet ordine rerum primum movens non movetur.* Et ita etiam in motibus animalium, in quibus invenitur movens motum, et invenitur motum tantum, ac perinde necessarium est in ordine inveniri id, quod est movens tantum. Motum enim movens est cor; et motum tantum forte manus aut pes. *Nullum autem corporum aut pars corporis potest esse movens tantum,* ut in Physicis probatum est: ergo non corporeum est id, quod est movens tantum — *et haec est anima.*“ (Den Beweis, daß die Seele nicht per se sondern nur per accidens bewegt werde, siehe ebendaselbst unmittelbar folgend.)

Dann gibt Thomas folgende weitere Objection: „Moventis ad motum opportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.“ Darauf gibt Thomas die wohl zu behaltende Antwort: „dicendum, quod est *duplex* contactus: quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur, nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus.“

Folgende Objection gilt gemeinschaftlich für die sensitive und intellective Seele: Omnis cognitio (auch die sensitive) fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognos-

cere res corporeas." Darauf gibt Thomas die überaus wichtige und schon oft besprochene Antwort: „dicendum, quod non est necessarium, quod similitudo rei cognitae sit *actu* in natura cognoscentis; sed si aliquid sit, quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, opportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum, — sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non opportet, quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in *actu*, sed quod sit in *potentia* ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales (die alten Naturphilosophen — und wohlgemerkt die neuern nicht minder) nesciebant distinguere inter *actum* et *potentiam*, ponebant animam esse corpus ad hoc, quod cognesceret omnia corpora, et quod esset composita ex principiis omnium corporum".*)

## §. 73.

Schließlich seien rücksichtlich dieses Artikels über die Unkörperlichkeit der Seele noch einige Bemerkungen gemacht, welche für den Anfänger besonders zu beachten scheinen.

---

*) Die Identität zwischen Erkennendem und Erkannten verführte auch die Neuern zum Monismus und Pantheismus: ich habe in dem Supplem. zum I. Bd. der „Schule rc." gezeigt, wie nur in Thomistischer Philosophie Beides, die Identität und Diversität gewahrt bleibt.

Einmal sei noch bezüglich des von Thomas gegebenen Hauptbeweises — dadurch nämlich geführt, daß die Seele nicht ein **Körper**, sondern ein **Act** des Körpers ist — noch bemerkt, daß man vor Allem suchen muß, sich die wichtigen Begriffe von Materie und Form, so wie von Potenz und Act zu bilden. Dazu habe ich der Psychologie die nothwendigen Präliminarien und Hauptsätze aus der generellen Physik vorausgeschickt und voraus-schicken müssen. Wie früher gezeigt, besagen die Begriffe Materie und Form, Potenz und Act in gewisser Beziehung dasselbe, und in gewisser Beziehung doch etwas Anderes. Potenz ist allgemeiner, als Materie, da die Materie nur die Potenz in engerer Beziehung, nämlich in den materiellen, materiellcomponirten Dingen ist. Jede Form, **als Form**, ist ein Act; aber der Act wird nur der Potenz gegenüber genommen, als die actualisirte **Wirklichkeit**. Der Act, als der Potenz gegenüber stehend, und gegen die Potenz das Theilungsglied bildend, kann consequent nie in der Potenz sein. Die Actualisirung jedes Dings geht aber nur durch die Form. Die Form kann also, nicht als Form, wohl aber **als Etwas informirend** als in der Potenz seiend betrachtet werden; nicht so der Act. — Wenn in dem gegebenen Beweise also gesagt wird: die Seele ist der Act eines Körpers, so folgt absolut nothwendig, daß die Seele nicht materiell, nicht körperlich sein kann als principium quod (wohl aber als principium quo oder informans): denn als belebbar ist der Körper in der Potenz zur Belebung d. h. ist in der Potenz zu einem andern Acte, den wir, als Leben gebend, Seele nennen. Die Potenz aber kann auch nicht einmal ein Theil des Actes sein, da sich beide als solche

geradezu entgegengesetzt sind. So viel nachträglich zu dem geführten Beweise.

Dann beachte der Anfänger im Allgemeinen: man hüte sich im Bereiche der zu erkennenden Dinge, von der Negation eines Theiles sofort auf die Position eines anderen Theiles zu schließen. Daraus, daß die Seele unkörperlich und an sich untheilbar ist, folgt noch durchaus nicht sofort, daß alle Seelen gleich spirituell und gleich immateriell seien, wie die vernünftige Seele und die reinen Geister. Die Gradation der Immaterialität der Formen soll bald noch näher angegeben werden. Nur präcisire man die Worte. Wir haben schon gezeigt, daß die vegetative und die sensitive Seele hervorgeführt oder erzeugt werden aus der Potenz der Materie (educuntur ex potentia materiae) und wenn man dies materiell nennen will — und das kann man und muß man suo modo —, so sind die vegetative und sensitive Seele materiell zu nennen. Aber das heißt dann nicht, daß sie so materiell seien, wie die Körper, es heißt also nicht, daß sie aus Materie und Form zusammengesetzt seien wie die Körper und also die Materie in sich haben. Das Compositum besteht aus Materie und Form, nicht die Form. — Um die vorhin gegebene Warnung begreiflicher zu finden, sei folgendes Beispiel hergesetzt, das leicht einleuchtet: Die sensitive Seele erkennt (nur) singuläre Dinge; der geistige Intellect des Menschen erkennt (auch) singuläre Dinge, und endlich der rein geistige Intellect der Engel erkennt (auch) singuläre Dinge. Daraus folgt aber durchaus nicht, weder daß die reinen Geister eine sensitive Erkenntniß oder Seele haben, noch auch, daß die vernünftige Seele des Menschen eine rein geistige ist, wie die der Engel. Daraus, daß ein Wesen **auch**

das Singuläre erkennt, darf nicht gefolgert werden, daß es zusammengesetzt sei aus Materie und Form; wol aber muß daraus, daß ein Wesen **nur** das Singuläre erkennt, gefolgert werden, daß diese Wesen zusammengesetzt seien aus Materie und Form. Wohlgemerkt ich sage: Wesen; man hüte sich also wieder vor dem Schluß: also ist doch die sensitive Seele zusammengesetzt aus Materie und Form. Nein, nicht die sensitive **Seele** sondern das sensitive **Wesen** (das Compositum) ist das Erkennende (actiones sunt compositi).

## Vierter Artikel:

## Ist die Seele theilbar?

### §. 74.

Die Antwort auf diese Frage ist zu geben mit Rücksicht auf die Unterscheidung und Rangordnung der Seelen, und muß eine verschiedene werden je nach der specifischen Beschaffenheit der Seelen. Deßhalb können die verschiedenen Antworten je nach Verschiedenheit der Seelen besser verstanden und gewürdigt werden, wenn später von den Seelen im **Speciellen** die Rede sein wird. Jedoch seien schon hier, wo erst von der Seele im **Allgemeinen** gehandelt wird, die verschiedenen Antworten Uebersichtshalber zusammengestellt, zumal das Verständniß auch hier, unter Voraussetzung der verschiedenen seelischen Natur, leicht gewonnen werden kann. Wir unterschei-

den zunächst eine doppelte Ordnung der Seelen: die geistige und die nichtgeistige Seele. Die geistige Seele im strengen und vorherrschenden Sinne des Wortes ist die vernünftige Seele, die des Menschen. Die nichtgeistige Seele ist wieder in doppelter Abstufung vorhanden: auf der untersten Stufe ist die nichtgeistige Seele total materiell; so die Seele der Pflanzen und einiger unvollkommenen Thiere, wie der Schlangen und Würmer. Auf der anderen höheren Stufe ist die nichtgeistige Seele zwar materiell, aber so vollkommen, als es die Natur eines materiellen Wesens erlaubt. Auf dieser Stufe steht die Seele der vollkommenen Thiere, wie des Vogels, des Hundes, des Pferdes.

Während wir später, im Speciellen von der Natur jeder dieser drei Arten von Seelen handelnd, die Bedeutung von „geistig" genauer angeben und fixiren werden, genüge hier, auf die Mißverständnisse aufmerksam zu machen, die dadurch entstanden sind, daß man das **„nichtgeistig"** gerade zu mit dem **„körperlich"** oder **materiell** verwechselt hat. Mit der dichotomischen Eintheilung von „geistig" und „nichtgeistig oder körperlich" begnügte man sich als mit einer adäquaten Eintheilung und supponirte von vornherein, daß es nichts Mittleres geben könne zwischen „Geist" und „Körper", — was doch erst zu beweisen wäre. Man hat übersehen, daß das „nicht" eine doppelte Bedeutung haben kann: entweder nämlich drückt es die volle Negation oder blos die Privation aus. Nehmen wir beispielsweise einen andern Begriff, den von „Ausdehnung und Theilbarkeit", und die Sache wird ohne Schwierigkeit einleuchten rücksichtlich des negativen und privativen Sinnes. Im negativen Sinne heißt „nicht theilbar" dasjenige, was weder Theile hat

noch Theile haben kann; dagegen heißt „nicht theilbar“ im privativen Sinne das, was zwar in Wirklichkeit (actu) keine Theile hat, was aber solche in der Potenz hat, was folglich Theile haben kann, ja was seiner Natur nach theilbar ist und die „wirkliche Theilbarkeit“ oder das „theilbar sein in Wirklichkeit“ anstrebt. Auf diese Weise ist die nichtgeistige, materielle Substanz theilbar. — Damit gehe ich zur Antwort auf unsere Frage.

## §. 75.

Die Antwort auf unsere Frage ist, je nach der verschiedenen Natur der Seele, in folgender Weise zu geben:

1. Was zunächst die vernünftige Seele betrifft, so ist sie natürlich durchweg untheilbar, eben weil sie im stricten Sinne geistig ist. Darüber später das Weitere.

2. Die Seele der vollkommenen Thiere, wie des Vogels, Hundes, Pferdes u. s. w. sind **formaliter** untheilbar (vergl. Thomas **Sa. theol. p. 1. q. 76. a. 8**). Es kommt hier darauf an, das „**formaliter** untheilbar“ zu verstehen, um alle anscheinenden Schwierigkeiten sofort zu beseitigen. Die Seele überhaupt hat, als solche ihrem Wesen nach, nicht Quantität, sondern nur in Beziehung auf das Subject, dessen Seele sie ist. Denn keine Form ist theilbar als solche, also auch die Seele nicht. Zwar ist die Seele die Wurzel der Quantität und folglich der Theilbarkeit; aber die Theilbarkeit als solche kommt nur der Quantität zu, und diese ist im Subjecte. Man drückt in dieser Hinsicht das Wesen der Seele so aus:

**anima est quanta ut** *quo*, nicht aber **ut** *quod* d. h. die Seele ist zwar der Grund, warum die Materie Quantität annimmt, und ist die Seele deßhalb die Wurzel der Quantität; aber die Seele selbst ist durch derartige Quantität nicht selbst quantitativ, also nicht in verschiedene Theile ausgedehnt, und folglich nicht theilbar als solche, sondern nur in sofern, als das Subject, in welchem sie sich befindet, der Theilbarkeit unterworfen ist. — Nun ist aber das Subject der vollkommenen Thiere **formaliter** untheilbar. Zum nähern Verständnisse dieses Ausdrucks merke: der Körper kann in doppelter Rücksicht genommen werden: erstens blos mit Rücksicht auf das materielle Wesen, welches der Seele als Substrat unterliegt. Dieses materielle Wesen ist in allen sublunarischen, sei's belebten, sei's unbelebten Körpern dasselbe und folglich als solche materielle Masse theilbar in allen Körpern, auch im Menschen. Zweitens aber kann der Körper **formal** genommen werden, d. h. er kann genommen werden, insofern dieses oder jenes materielle Substrat ein bestimmt disponirtes, organisirtes, also **ein für die Seele empfängliches und taugliches** Substrat ist, wie solches die sensitive Seele der vollkommenen Thiere erfordert. **Als solches formal disponirtes Substrat ist dieser Körper dann untheilbar.** Das Ganze bildet in der Gliederung seiner Theile eine so vollkommene Organisation, daß jede Theilung das Ganze total zerstören würde, wie z. B. wenn der Körper eines Pferdes, Hundes u. s. w. getheilt werden sollte. Das ist aber durchaus nicht der Fall bei den unvollkommenen Organisationen der niederen Thiere, (Schlangen, Würmer) und der Pflanzen. Wo immer also das Subject, der Träger

der Seele, formaliter untheilbar ist, da ist auch immer die Seele untheilbar.

3. In Gesagtem ist bereits die Antwort gegeben für die Theilbarkeit der Seele einiger niedrig stehender, unvollkommenen Thiere und der Pflanzen. Das Subject oder der Träger dieser Seelen ist formaliter theilbar: also sind auch ihre Seelen formaliter theilbar. Jede Seele ist, wie jede andere Form, untheilbar an sich, aber theilbar per accidens d. i. insofern ihr Substrat formaliter theilbar ist. Die Seele muß nämlich zu dem Beseelten in Proportion stehen. Da nun die Pflanzen und die bezeichneten unvollkommenen Thiere wenige Organe haben oder ihre Organisation eine sehr unvollkommene ist, so sind solche Subjecte **eben wegen solcher Unvollkommenheit**, wie sich leicht ergibt, nicht blos materialiter, sondern auch formaliter theilbar d. h. die Form des Ganzen bleibt so in den Theilen (versteht sich: bis auf einen gewissen Grad der Theilung), daß die Theile noch die Organisation des Ganzen darstellen, also noch die taugliche Disposition zur Aufnahme der Seele beibehalten. So zeigt es uns auch die Erfahrung: der abgeschnittene Theil der Pflanze hat alle seine Organe, er behält deßhalb sein Lebensprincip und, in das ihm eigenthümliche Erdelement aufgenommen, lebt, wächst und grünt er, wie das Ganze, von dem der Theil genommen. Dieselbe Erscheinung geben uns die getheilten Schlangen und Würmer, die wenigstens für eine Zeitlang noch leben können.

## §. 76.

Es wird aus Gesagtem einleuchten, was es heißt, wenn ich oben diese unterste Stufe der Seelen **total materiell** nannte: sie unterliegen allen Proprietäten der Materie, nicht blos der **Potenz** nach, sondern auch der **Wirklichkeit** nach. — Es wird gut sein, hiebei wiederum auf die bereits mehrfach erwähnte Wahrheit aufmerksam zu machen, welche Dionysius in den Worten ausspricht: „**infimum supremi attingit summum infimi.**“ Die Organisation der Pflanze durch ihre vegetative Seele kann eine äußerst hohe, und hinwieder anderer Seits die Organisation der Thiere durch die sensitive Seele eine äußerst niedere sein, so daß sich beide auf einer Grenze berühren. Die **specifische** Verschiedenheit der einen Seele von der anderen bewirkt jedoch, daß die unvollkommenste Organisation der einen Art vollkommener ist, als die vollkommenste der andern Art, weil hier die größere und geringere Vollkommenheit nicht in derselben Linie liegt, sondern vielmehr in der specifisch verschiedenen substanzialen Information. Man muß bei diesem Aneinander=, Ineinander= und Uebereinandergreifen der Gebilde wohl beachten, daß es eine doppelte Organisation gibt, die **substanziale** nämlich und die **accidentale**, oder mit andern Worten, die Organisation in actu primo und die in actu secundo.*)

*) Diese Unterscheidung gilt nicht blos rücksichtlich der unbeseelten und beseelten Wesen, sondern auch wiederum innerhalb des

Während die substanziale Organisation in specifischer Verschiedenheit die Dinge von einander scheidet, so jedoch, daß in stufenweis aufsteigender Ordnung keine Lücke gelassen, sondern das Höhere und Niedere durch ein Mittleres verbunden ist (gemäß Dionysius: „Deus conjungit extrema per media"), wird durch die **accidentale** Organisation der jedesmalige Uebergang nicht nur in feinster, oft gar fast unmerkbarer Abstufung vermittelt, sondern auch in tausendfältiger Weise von der einen Species in die andere übergegriffen, so daß die specifisch niedrigere Species zu einer accidentalen Vollkommenheit sich erhebt, welche die höhere Species weit hinter sich zurückläßt. Man nehme z. B. das herrliche Gebilde einer vollkommensten Pflanze und die unförmliche Gestaltung des niedrigsten Thieres. Dadurch aber wird das Universum in der wunderbar ineinander greifenden Verkettung seiner tausendartigen Formationen das so große Wunder der Mannigfaltigkeit und Unermeßlichkeit, wie wir das tagtäglich vor Augen haben. Die wunderbare instinctive Fertigkeit des doch niedrigerstehenden Thieres übertrifft in mancher Hinsicht die Productionen des specifisch höher stehenden Menschen, der mit seinem unendlich höher ste-

Bereiches der letzteren: cf Thom. q. de Anim. a. 9. wo er lehrt: „in rebus **animatis** non solum requiri diversa **accidentia** ad diversas operationes, sed etiam diversas **partes**, et quod anima singulis partibus dat esse substantiale secundum illum modum, qui competit operationi earum;" — und a. 14. ibid.: „quod licet anima sit una forma, partes tamen corporis diversimode perficiuntur ab ipsa;" — und q. de spirit. creat. a. 4. ad 14.: „secundum rationem speciei magis convenit caro mea cum carne tua, quam ossa mea cum carne mea" — cf. 4. dist. 14. q. 1. a. 1. q. 3. —

henden Intellecte gar oft nur stümperhaft das nachahmen kann, was das unvernünftige Thier meisterhaft ihm vorgemacht! Der unwahre Materialist muß bei dieser Erscheinung verzweifeln, während der wahre Spiritualist dort eine Quelle der gewichtigsten Wahrheiten findet.

## §. 77.

Besonders hervorzuheben wäre noch die Frage, ob denn, da die Seele an sich untheilbar ist, von derselben gesagt werden müsse, daß sie ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile sei (tota in toto & tota in qualibet parte)? Diese Frage löst sich leicht, sobald man mit Thomas unterscheidet zwischen verschiedenen Arten von Totalitäten, namentlich hier zwischen der totalitas essentiae und der totalitas virtutis: in ersterer Hinsicht ist die Frage zu bejahen, in zweiter Hinsicht nicht. Die weitläufigere Antwort des h. Thomas, welche aus der früher gegebenen Lehre von der substanzialen Form leicht verstanden werden wird, ist diese: „Respondeo dicendum, quod (sicut in aliis jam dictum est: art. praec.), si anima uniretur corpori solum ut motor, possit dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est, quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed *substantialis*. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quae non dat esse singulis partibus, est forma,

quae est compositio et ordo, sicut forma domus; et talis forma est accidentalis; anima vero est forma *substantialis*. Unde opportet, quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo, nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de mauu et oculo aut carne et osse, ut Philosophus dicit... Cujus signum est, quod nulla pars corporis habet propriam opus animâ recedente; cum tamen omne, quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo, cujus est actus. Unde opportet, animam esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest, quia, cum totum sit, quod dividitur in partes, secundum *triplicem* divisionem est *triplex totalitas*. Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes *quantitativas*, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiae, sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autam totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solum formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet, ut sit in tota superficie et qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma, quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes; unde non dividitur per accidens, sc. per

divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae n e c p e r s e, n e c p e r a c c i d e n s. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas *virtutis*, quia forma est operationis, principium. Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet quarte ejus, distinguere opportet, quia, si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, *non* tota esset in qualibet parte superficiei; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo, quae est in tota superficie, quam albedo, quae est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia *anima totalitatem quantitativam non habet,* nec per se, nec per accidens: sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et *essentiae,* non autem secundum totalitatem *virtutis,* quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. — Tamen attendendum est, quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes: sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum" Sa. th. p. 1. q. 76. a. 8. (cf. Com. Cajetani in hunc loc.) — Sa. c. Gent. l. 2. c. 72. — 1. DD. 8. a. 3. — Quaest. de An. a. 10.

Aus den Antworten auf die Objectionen bei dem

hier gegebenen Artikel ist besonders die letzte als practische bemerkenswerth: „una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis, vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.“

## §. 78.

Alle übrigen Einwendungen beantworten sich aus den früher gegebenen Gesichtspuncten, oder deren Lösung ergibt sich leicht aus anderen Gründen. Beispielsweise: die Seele, als die Materie informirend, muß der Materie proportionirt sein; nun informirt die Seele aber auch des vollkommenen Thiers eine theilbare Materie, als aus verschiedenen Theilen bestehend: also muß auch die Seele theilbar sein; denn: unumquodque recipitur secundum modum recipientis.“

Antwort: abgesehen davon, daß das Argument zu viel bewiese (denn auch die vernünftige Seele, als einen Körper informirend wäre dann theilbar), so ist zu sagen: die Seele des vollkommenen Thiers informirt einen Körper, der materialiter theilbar ist, nicht aber einen Körper, der auch formaliter theilbar wäre, wie früher gesagt.

Die nothwendige Proportion besteht aber in der capacitas recipientis einer Seits und in der virtus informationis anderer Seits. Der Satz: „unumquodque recipitur secundum modum recipientis“ muß mit Thomas richtig verstanden werden: „cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, in-

telligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus. Non enim opportet, ut id, quod est in aliquo, habeat naturam et proprietatem ejus, in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim, quod aqua non habet naturam amphorae. Unde nec opportet, quod anima habeat istam naturam corporis, ut, ubi est una pars ejus, ibi sit alia" (Quaest. de An. a. 10. ad 14.). Hinwieder: die Seele jeglichen Thieres scheint quantitativ oder ausgedehnt, also auch theilbar sein zu müssen, weil sie doch dem von ihr informirten Körper die Quantität gibt; keine Ursache kann ja etwas geben, was sie selbst nicht hat. — Die Antwort ist schon früher hin gegeben: die Seele ist quantitativ als das principium *quo*, nicht aber als das principium *quod* (quanta ut quo [sc. aliquid quantum est], non ut quod [sc. quantum est] sagt man scholastisch). Abgesehen also davon, daß das Argument des Einwandes wieder zu viel bewiese (denn dann wäre auch die vernünftige Seele quantitativ), so ist dasselbe falsch, weil in dem verursachenden Princip der Effect nicht so enthalten zu sein braucht, wie der Effect als solcher ist, sondern eben nur als in radice et causa, also in höherer Weise. — Ferner: die vernünftige Seele ist deshalb nicht theilbar, weil sie geistig ist; nun ist aber die Seele auch des vollkommenen Thiers nicht geistig: also ist sie theilbar. Antwort: Das wäre richtig, wenn es keine andere Ursache der Untheilbarkeit geben könnte, als die Geistigkeit. Wir haben aber gesehen, daß die formale Einheit des zu informirenden Substrats eben so ein Grund der Untheilbarkeit ist. — Zuletzt: abgeschnittene Theile, und zwar formale Haupttheile, des Körpers leben nach der Theilung, haben also noch ihre

Seele; — und: abgeschnittene Nebentheile z. B. die Nase können wieder mit dem Ganzen vereinigt und also belebt werden; also behielt dieser abgeschnittene Theil nach der Amputation die Seele, weil sonst die Wiederbelebung nicht möglich gewesen wäre nach dem Satze: „a privatione ad habitum non datur regressus.“ Antwort: Was das Erstere betrifft, so ist nicht zuzugestehen, daß der abgeschnittene Haupttheil noch lebt, obschon z. B. der Kopf noch Bewegungen und gar Sprünge macht; es rührt das von den ausfahrenden sogenannten Lebensgeistern (oder secundären Kräften) her, welche nicht lange währen, also nicht wie bei Theilung der Pflanzen und niedrigen Thiere anhalten und fortdauern, wie vor der Theilung. — Was das Zweite betrifft: so ist der Satz: „a privatione non datur regressus“ von der privatio totalis, nicht aber von der privatio partialis zu verstehen. Bei Amputation eines solchen Nebentheils, wie der Nase u. s. w. ging aber die Seele des Ganzen nicht verloren, und kann selbe den gehörig wieder vereinigten Theil auch wieder beleben.

## Fünfter Artikel.

### Ob die materielle Substanz Theile habe?

### §. 79.

Zum weiteren Verständnisse dessen, was im vorhergehenden Artikel über die Theilbarkeit und Untheilbarkeit der **seelischen** Substanz gesagt ist, wird es gut sein, hier die berühmte Frage über die Theilbarkeit der **materiellen** Substanz folgen zu lassen. Durch Zusammenstellung der Gleichheit und Ungleichheit des hier zu Lehrenden mit dem vorher Gelehrten dürften sich leicht Schwierigkeiten heben, die unsere neuere Physik und Psychologie zu lösen nicht im Stande ist. Auch wird sich hier in besonderer Weise bestätigen, wie nothwendig die Physik zum Verständnisse der Psychologie ist, und daß diese als Theil, nur aus jener als Ganzem verstanden werden kann. Uebrigens müssen hier wichtige und schwierige Fragen aus der Lehre von den Kategorien, namentlich über die Kategorie der Substanz und der Quantität, vorausgesetzt werden. (Siehe „Supplementband zum II. Bd. m. Schule ꝛc.“). Um das in dem vorhergehenden Artikel über die Theilbarkeit der Seele in Einem Satze zusammenzufassen, so ist zu sagen: Keine Seele, als Form des Körpers, ist an sich theilbar, weil sie kein Körper ist und also keine dimensio quantitativa hat; die Seele kann nur theilbar sein per accidens, nämlich durch die Theilbarkeit ihres Subjects, welches sie in-

formirt; wo dieses formaliter untheilbar ist, da ist die Seele auch nicht per accidens theilbar. In dem Beweise habe ich allgemein gesagt: **keine Form** ist an sich theilbar, sondern nur durch Theilbarkeit des von ihr informirten Subjects theilbar. Natürlich! denn die Theilbarkeit kommt überhaupt an sich und direct (per se) nur der Quantität zu. Sehen wir also, wie die quantitativen Theile sich zu der materiellen Form verhalten, und wie auch diese nur theilbar ist durch die Theilbarkeit ihres quantitativen Substrats, der Materie.

## §. 80.

Wir haben im Anfange der Physik mit Thomas gelehrt, daß das Wesen (essentia) der materiellen Substanz nicht in der Quantität oder Extension, auch nicht in der Inpenetralität u. s. w. bestehe, sondern darin, daß sie sei eine zusammengesetzte Substanz, welche tauglich ist zur Annahme der Quantität (substantia composita apta ad recipiendam trinam dimensionem). Die materielle Substanz besteht aus zwei Theilen, deren jeder ihr wesentlich ist im strictesten Sinne des Wortes, nämlich aus Materie und Form. Diese beiden Theile durchdringen sich total so, daß jeder erst Subsistenz gewinnt durch den anderen („se invicem substentant" Th.). Während hier also völlige Penetrabilität vorhanden, wird diese, wie wir ebenfalls früher gesehen, völlig ausgeschlossen, sobald von Körpern die Rede ist. Die erste und radicalste Eigenthümlichkeit dieser materiellen Substanz ist die Quantität, so zwar, daß, wo immer im **natürlichen**

Laufe der Dinge sich eine materielle Substanz bildet, auch sofort als aus ihrem Wesen emanirend, die extensio quantitativa nothwendig folgt. In diesem Sinne sagt Thomas: „omne corpus est *quantum*“ (passim). In die Definition von Quantität wären somit zwei Theile aufzunehmen: 1) daß sie ein Accidens ist (im weitern Sinne, wo Accidens auch die Proprietäten umfaßt) und 2) daß dieses Accidens die Substanz extendirt; und es wäre also zu definiren: „quantitas est accidens extensivum substantiae. Als Princip der Quantität gibt man nun gewöhnlich schlechthin mit Thomas die Materie an; genauer gesprochen ist es aber nicht die Materie allein, sondern beide constituirende Theile, Materie und Form, und zwar die Materie als das principium *potentialitatis*, die Form als das principium *actualitatis*. Wenn also von dem Wesen der Materie mit Bezug auf die Quantität die Rede ist, so muß gesagt werden, daß sie die Wurzel der Quantität („radix quantitatis“ Th.) und consequent der Theilbarkeit, weil diese erst durch die Quantität möglich wird. Wie die Theilbarkeit, so werden auch alle anderen Proprietäten der materiellen Substanz erst möglich durch die Quantität, als die radicalste Proprietät.*)

Während nun die substanzialen Theile der materiellen Substanz, Materie und Form nämlich, wesentliche Theile

---

*) „Inter accidentia quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva, deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur“ Th. c. Gent, l. 4. c. 63.

im strictesten Sinne des Wortes (partes *essentiales*) heißen, sind die quantitativen Theile der materiellen Substanz integrirende Theile (partes *integrantes* s. *integrales*). Wenn wir nun fragen: ob die materielle Substanz theilbar sei? so sind nicht die wesentlichen Theile, Materie und Form, gemeint — denn wenn diese getheilt, also getrennt werden, so wird die materielle Substanz total destruirt und annihilirt —, sondern die partes integrantes oder die quantitativen Theile. Diese bilden nämlich, auch nach der Theilung, ein jeder für sich eine Ganzheit (totum); wenn z. B. ein Zweig von einem Baume oder ein Tropfen von einem Glas Wasser getrennt wird, so ist der Theil eben so gut ein physisches Ganze, als das voraufgehende Ganze mit allen seinen integrirenden Theilen. Da nun jedes Quantum theilbar ist, so sollte es auf den ersten Blick scheinen, als bestehe die materielle Substanz aus partialen Substanzen als actualen Theilen, und wäre dann ihre Theilbarkeit eine verschiedenartige von der Theilbarkeit anderer Formen, die erst vermittels ihres theilbaren Substrates theilbar sind, während hier bei der materiellen Substanz die Theilbarkeit auf partiale Substanzen ginge. Daß die Sache nicht so ist, werden wir, nach diesen Vorbemerkungen, zeigen.

## §. 81.

Die zwei extremen Ansichten, zwischen denen die thomistische Lehre die Mitte hält, sind folgende: die eine Ansicht meint, daß die materielle Substanz immer actuale integrirende Theile habe, sei es nun, daß die Quantität

wirklich vorhanden sei, oder daß diese Quantität durch ein Wunder von der Materie getrennt worden. Die gerade entgegengesetzte Ansicht ist die, wornach, auch bei Vorhandensein der Quantität selbst, doch keine actuale integrirende Theile vorhanden seien, wobei aber bemerkt werden muß, daß man den Nachdruck auf das „actuale" legt und damit „partes entitative substantiales" meint. In letzterer Ansicht wird dann auch von der materiellen Substanz gesagt, sie seie durchaus untheilbar und im stricten Sinne der Satz: „tota in toto et tota in qualibet parte" gültig. — Die dritte Ansicht endlich, welche die Mitte zwischen beiden vorgenannten hält und als die thomistische bezeichnet werden muß, ist die: daß die materielle Substanz für den Fall, daß durch außergewöhnliche, übernatürliche Kraft ihr die Quantität genommen wird, keine actuale integrirende Theile habe, daß sie aber solche wirklich habe bei Vorhandensein der Quantität. Gehen wir über zur Prüfung dieses Satzes.

## §. 82.

Der Thomistische Lehrsatz lautet also so: „substantia materialis *sine quantitate* habet partes integrantes *non actu*, sed solummodo *radicaliter; attamen sub quantitate* habet partes substantiales integrantes.

Thomas spricht sich darüber sehr klar und überall in gleicher Weise aus. Er sagt: „Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur *sub* quantitate, qua remota remanet substantia *indivisibilis*, ut dicitur Phys. 1. text. 15." (Sa. th. p. 1.

q. 50. a. 2.) „Materia dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, quâ remotâ substantia omnis indivisibilis remanet“ (op. 70. q. 5. a. 3. ad 3.) — „Diversitas partium non potest intelligi in materia non intellecta divisione, nec divisio non intellecta dimensione, quia, subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis“ (Quodl. 9. a. 6.). — „Multiplicatio (nämlich in genere substantiae) fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset, nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur, nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum 1. Phys. text. 15.“ (Sa. c. Gent. l. 4. c. 65.).

Der Beweis für diese Lehre ist sofort geliefert, als die Thomistische Definition der Quantität (die wir an anderm Orte erhärten werden) feststeht. Nach dieser Definition besteht nämlich, wie gesagt, das Wesen oder die specifische Differenz der Quantität darin, die Substanz zu extendiren in integrirende Theile. Diese extensio substantiae in partes integrantes oder die actuale Extension ist also der **formale Effect** der Quantität. Der formale Effect ist aber nichts Anderes, als die Form selbst in ihrem wirklichen Mitgetheiltsein an das Subject, dem sie mitgetheilt werden soll. So wenig also eine Form von sich selbst gesondert werden kann, eben so wenig kann der formale Effect derselben ohne sie gedacht werden. Wo immer wir also die actuale Distinctheit der integrirenden Theile fassen, da erfassen wir eben dadurch die Quantität selbst.

Ferner: wenn die materielle Substanz als solche ohne die Quantität wirklich distincte Theile hätte, so hätte sie diese Distinction entweder von Seite der Materie

oder von Seite der Form. Weder aber das Eine, noch das Andere kann der Fall sein. Von Seite der Form kann solche Distinction nicht vorhanden sein, da die substanziale Form das Princip der formalen und specifischen Wesensverschiedenheit ist und wie alle Wesenheiten absolut nothwendig untheilbar ist („formae sunt, sicut numeri, — non admittunt neque magis, neque minus“ — „consistunt in indivisibili“ Thom. passim); sie erlangt ihre respective Theilbarkeit nur durch die Immersion in die Materie, als das Princip der Theilbarkeit. Die quantitative Distinction, von der wir hier sprechen, ist aber eben keine formale und specifische, wie durch die Terminen selbst einleuchtet. Eben so wenig kann die fragliche Distinction von der Materie ausgehen. Diese Materie ist als pura potentia (wie wir früher gesehen) wohl das principium *potentialitatis* der quantitativen Distinction, nicht aber das principium *actualitatis* derselben, oder, mit anderen Worten, die Materie als reine Potenz kann nicht das Princip der wirklich (actu) distincten quantitativen Theile sein, wie ebenfalls aus den Terminen selbst einleuchtet. Folglich muß diese actuale Distinction von einem anderen Princip hergenommen werden, welches kein anderes sein kann, als die Quantität selbst.

Hinwieder: wenn die materielle Substanz als solche wirklich (actu) distincte Theile hätte, also Theile, die nicht wie Materie und Form sich ganz durchdringen (penetrant se toto), sondern von denen der eine gegenüber dem anderen impenetrabel wäre und sich nur durch die Extreme der Theile berührten (una extra aliam): so würden die eigensten Proprietäten der Quantität zugleich die der Substanz sein; also Theilbarkeit, Messbarkeit,

Gleichheit und Ungleichheit wären nicht mehr die specifischen Eigenthümlichkeiten der Quantität.*)

## §. 83.

Eine auf den ersten Blick schwierig scheinende Einwendung wäre die, daß, wenn die Substanz abgesehen von der Quantität keine Theile habe, die Quantität von ihr und in sie nicht aufgenommen werden könne, da das divisibile und indivisibile gar zu heterogene Dinge sind. Es ist das der Einwand, welcher in mehrfacher Weise wiederkehrt, wenn von dem wechselseitigen Commercium und Contact heterogener Dinge die Rede ist, und man wird sich erinnern, wie wir schon früher diese in ähnlicher Weise vorgebrachte Objection rücksichtlich des Zusammenhangs der materiellen und immateriellen Dinge dadurch gelöst haben, daß wir mit Thomas zwischen dem

*) Die „Untheilbarkeit des Körpers Christi in der Eucharistie, der doch nichts desto weniger seine eigene Quantität habe" kann deßhalb nicht gegen den gegebenen Beweis vorgebracht werden, weil die Quantität in der Eucharistie nicht in ihrer natürlich eigenthümlichen Weise (i. e. per modum extensi in partes), sondern in Weise der Substanz („per modum substantiae" Th. Sa. th. p. 3. q. 76. a. 4.) vorhanden ist. — Nach der gegnerischen Ansicht aber, die wir bekämpfen, wäre die körperliche Substanz an sich als solche theilbar, weil sie als solche wirkliche Theile hätte, und es müßten ihr als solcher alle die übrigen Proprietäten eignen, als Meßbarkeit, Gleichheit, Ungleichheit.

contactus physicus und dem contactus virtutis unterschieden. Im Allgemeinen sei hier rücksichtlich solcher verfänglicher Objectionen bemerkt: man präcisire sofort die Worte; so hier, ob das Wort „heterogen" im strictesten Sinne als totale, oder im weniger stricten Sinne limitirte Heterogeneität zu nehmen ist, in welch letzterem Sinne also noch ein Homogeneität bleibt, die hinreichend ist zum wechselseitigen Connex. — In unserem Falle wäre der gemachten Einwendung mit folgender wichtigen Distinction zu entgegnen: die Quantität könnte allerdings nicht aufgenommen werden von und in einem Subjecte, das **negativ untheilbar** ist; wohl aber kann sie aufgenommen werden von und in einem Subjecte, das blos **privativ untheilbar** ist. Der Unterschied von indivisibile *negative* und indivisibile *privative* ist aber ein gewaltig großer. Das indivisibile negativum ist dasjenige, welches weder Theile hat, noch auch haben kann, wie die rein geistige Natur des Engels; das indivisibile privativum, welches zwar wirklich (actu) keine Theile hat, dieselben aber haben kann, ja seiner Natur nach dieselben fordert. In letzterer Weise verhält sich die Sache mit der materiellen Substanz, welcher es natürlich ist, die Quantitat und mit ihr integrirende Theile actu anzunehmen; wird sie aber an sich betrachtet oder durch übernatürliche Einwirkung von ihrem natürlichen Accidens, der Quantität, getrennt, so hat sie nicht actu, sondern nur in potentia oder in radice Theile, insofern sie diese annehmen kann und sie anzunehmen strebt vermöge ihrer Natur. Ein Vergleich, den man hier zu brauchen pflegt, ist wirklich passend: wie das eigenthümliche subjectum für das Licht, insofern jenes Subject ohne das Licht betrachtet wird, ein actu tenebrosum, also blos ein in potentia lucidum

ist, und durch Aufnahme des Lichts ein actu lucidum wird: so auch wird die materielle Substanz, die ein in potentia divisibile ist, durch Annahme der Quantität ein actu divisibile oder bekommt actuale Theile.

## §. 84.

Wollte man nun sagen: „die actu verschiedenen Theile der Quantität müssten doch von verschiedenen Theilen der Substanz aufgenommen werden und folglich müssten eben deßhalb actuelle Theile in der Substanz den altuellen Quantitäten, welche aufgenommen werden sollen, entsprechen," so ist wiederum eine sehr beachtenswerthe Antwort zu geben: die verschiedenen Theile der Quantität müssen allerdings von der Substanz aufgenommen werden, aber nicht von Theilen, welche als actuell in der Substanz supponirt werden müssten, sondern von Theilen, welche die Quantität selbst gibt und verursacht. Die Quantität hat eben darin ihre eigenthümlichste Proprietät oder Function, daß sie actuelle Theile gibt, nicht aber voraussetzt als nicht von ihr ausgehend. Aus dieser Antwort aber dürfte man nicht schlechthin schließen wollen, daß dann die Substanz, die doch hier das prius ist, von der Quantität abhinge, die doch das posterius ist. Ein und dasselbe Ding, materialiter oder sachlich genommen, kann ein prius und ein posterius (oder concomitans) sein, jenachdem dasselbe unter verschiedenen formalen Gesichtspuncten gefasst wird und ist dann immer zu antworten: prius non dependet a posteriori in *illo genere*, in quo est prius, concedo; *in alio genere*, nego.

So ist hier die Substanz eher, als die Quantität, „in ratione entis et subjecti," nicht aber „in ratione habentis partes et divisibilitatis". Uebrigens reicht es zur Aufnahme der quantitativen Theile vollends hin, daß die Substanz in potentia oder in radice dieselben hat, also ihrer eigensten Natur nach zur Annahme derselben disponirt ist. Das unmittelbare Verhältniß von Potenz und Act zu einander fordert keine weitere Vermittelung und kann auch keine weitere Vermittelung zulassen, wie wir ja früher in anderer Beziehung gesehen haben, daß Form und Materie unmittelbar mit einander vereinigt werden. Die alleinige „connotatio ad partes diversas quantitativas" reicht aber nicht hin, um in der Substanz als solcher actuelle Theile zu distinguiren. Wollte man sich zu letzterem Einwande dadurch verleiten lassen, daß man sagte: es reiche doch die bloße Beziehung (connotatio) auf zwei totale Quantitäten z. B. auf zwei menschliche Körper, hin, um zwei totale Substanzen zu statuiren und eben so müßte die Beziehung auf mehrere quantitative Theile hinreichen, um eben so viele verschiedene Theile der Substanz zu supponiren: so ist die Parität in dem einen und dem anderen Falle zu leugnen. Denn die numerische Distinction der Substanzen ist nicht der formale Effect der Quantität, obwohl jene in radice von dieser abhängt. Deßhalb kann ja die numerische Verschiedenheit bleiben, wenn auch die Quantität ganz wegfällt, wie z. B. der von dem Körper getrennten Seelen. Da aber die Quantität als solche formaliter die quantitativen Theile gibt, so wäre es eine contradictio in adjecto, sie ohne quantitative Theile zu fassen.

Alle übrigen anscheinenden Schwierigkeiten lösen sich sofort, als man bedenkt, daß die Quantität der Grund

der räumlichen Seinsweise (ratio essendi in loco) ist und daß mit Aufhebung der Quantität die praesentia localis oder besser die praesentia ut in loco aufhört, also damit auch der motus localis schwindet.

## §. 85.

Nachdem wir im Vorhergehenden den ersten Theil unseres Lehrsatzes erwiesen, daß nämlich die materielle Substanz, sobald wir von der Quantität absehen, keine actuelle Theile, sondern diese nur in radice oder potentia habe, erübrigt uns, den zweiten Theil unseres Lehrsatzes zu erweisen, daß nämlich die materielle Substanz bei Vorhandensein der Quantität (sub quantitate) integrirende (substantiale) Theile habe. Der Sinn der Thesis ist dieser: Die Substanz hat bei actualem Vorhandensein der Quantität (d. h. sub quantitate) actuale Theile, und zwar in doppelter Weise distincte Theile, nämlich substantial und accidental distincte Theile. Aber die substanziale Distinction oder Theilung kann nicht actualisirt werden, als nur durch die Quantität, oder in Abhängigkeit von der Quantität, als von der „conditio sine qua non“ für die actuale Distinction der Substanz in ihren integrirenden substanzialen Theilen. Wie die Substanz nicht operiren kann, nicht actuell thätig sein kann ohne die noch hinzukommenden Facultäten als durch ihre nothwendigen Instrumente, und wie sie, ohne diese, nur als „radicaliter operans“ bezeichnet werden muß: so bleibt sie auch, ohne die Quantität, nur in radice oder in potentia distinct, nicht aber actu. In der Substanz als

solcher liegt also blos das Princip der Distinction, nicht aber die actuale Distinction, welche letztere erst die wirklich vorhandene Quantität actualiter bringt, nicht aber essentialiter, sondern nur integraliter. — Daß dies die Lehre des Thomas ist, kann, in Verbindung mit dem zuvor Gesagten, nicht zweifelhaft sein. „Quaelibet materia *secundum se* accepta, cum forma careat, non habet in se aliquam dispositionis rationem (die „dispositio" ist distinctio, wie Thomas wiederholt z. B. de Potent. q. 9. a. 7. sich ausdrückt); supposita autem unitate materiae impossibile est, quod una materia contrarias et disparatas formas recipiat, *nisi secundum diversas partes*...; diversitas autem partium non potest intelligi in materia non intellecta divisione, nec divisio non intellecta dimensione, quia subtracta quantitate substantia remanet indivisibilis" (Quodlib. q. a. 6.). Thomas erkennt also actuell mögliche Theile in der Materie an; das können aber keine andere, als blos integrirende sein. Diesen Unterschied von essentiellen und integrirenden Theilen in der Substanz kennt aber Thomas sehr wohl: „totum in genere substantiae compositum ex suis partibus, vel *integralibus* vel *essentialibus*, est unum simpliciter: nam totum est ens et substantia simpliciter; partes vero sunt entia et substantiae in toto" (Sa. th. 1. 2. q. 17. a. 4). Ferner: „Quum totum dicatur per relationem ad partes, opportet totum diversimode accipi, sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo in quantum dividitur aliquid secundum *qantitatem*, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo in quantum dividitur aliquid secundum divisionem *essentiae*, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et se-

cundum *quantitatem*, et secundum *essentiae* perfectionem, Totum autem et partes secundum quantitatem dicta formis non conveniunt nisi *per accidens*, sc. in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars secundum perfectionem essentiae inventiur in formis *per se*. De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet, quod est tota in toto, et tota in qualibet parte ejus; nam albedo sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate, quae *per accidens* attribuitur formis; sic enim non possumus dicere, quod tota albedo sit in qualibet parte" (Th. Sum. c. Gent. l. 2. c. 62). Da nun nach Thomas die unbelebten materiellen Substanzen die totalitas quantitativa haben, welche den Seelen nicht zukommt, und da es keine andere totalitas gibt, die nicht auch den seelischen Formen zukommt, als die totalitas integralis, welche aus substanzialen Theilen entsteht: so folgt als Ansicht des Thomas, daß die materielle Substanz bei Vorhandensein der Quantität wirkliche substanziale Theile habe, aus denen die totalitas integralis entsteht. Ferner sagt Thomas: „Manifestum est autem, quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis (das rücksichtlich der totalitas essentialis), et hoc indifferenter sive sint dimensiones actu divisae (sicut cum aer dividitur vel panis secatur), vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia" (das rücksichtlich der totalitas integralis) (Sa. Th. p. 3. q. 76. a. 3). Noch deutlicher ist folgender Text: „Si qua forma dividitur ad divisionem

continui, et quaeratur, utrum sit sub qualibet parte corporis tota, si accipiatur per comparationem ad partes *quantitativas*, non est tota in qualibet parte, sed tota in toto et pars in parte (das ist die totalitas integralis); si autem quaeratur de totalitate, quae pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte" (das ist die totalitas essentialis) Th. de Animal. a. 10.

## §. 86.

In dem vorher Gesagten liegt der Beweis für unseren Satz: das, was wirklich in Theile getheilt wird, hat wirklich Theile. Die materielle Substanz, als vorhanden unter der Quantität, wird aber, wie die Erfahrung zeigt, in Theile oder partiale Substanzen (im integrirenden Sinne) getheilt: also hat sie auch wirklich oder factisch Theile. Wenn z. B. ein Stück Holz oder eine Masse Wasser in mehrere Stücke und Mengen getheilt werden, so hat jeder Theil die ganze Substanz dem Wesen nach und einen Theil des (getheilten) Ganzen als integrirenden Theil. Es läßt sich hier nicht sagen, daß die Substanz vor der Theilung nur in potentia und nicht in actu Theile enthalten habe, daß also diese Theile blos virtualiter distinct gewesen seien. Denn: „omnis divisio fit in ea, quae actu insunt," wie Aristoteles sagt. Man darf die divisio nicht gerade zu verwechseln mit der distinctio; bei letzterer kann trotzdem noch eine conjunctio vorhanden sein und steht die distinctio der confusio der Theile gegenüber, insofern nämlich bei letzterer nicht die Ordnung der Theile so vorhanden, daß diese sich blos mit den Extremen berühren, sondern

insofern die confusio die gänzliche wechselseitige penetratio besagt, wie sie bei Materie und Form vorkommt.

Ueberdieß: es gibt kein zuverlässigeres Zeichen der actualen Distinction, als eben die actuale Division. Wäre also vor der Theilung eine actuale Indentification in der materialen Substanz vorhanden, so wäre gar nicht abzusehen, wie das Paradoxon vermieden werden soll, daß nämlich eine wirkliche Theilung vor sich gehen könnte da, wo keine wirkliche Theile wären. Die Ausflucht, daß Theile in der Potenz vorhanden wären, hilft hier deßhalb nicht, weil bei Theilung der materiellen Substanz nicht das abstracte Accidens der Quantität, sondern die concrete, substanziirte Quantität getheilt wird. Die Quantität ist nicht das Substrat, von welchem die Substanz aufgenommen würde, sondern umgekehrt, die Quantität wird von der Substanz aufgenommen und durch die Substanz realisirt. Man halte nur immer fest, daß gemäß der Definition von Quantität, der formale Effect der Quantität der ist, die Substanz selbst zu extendiren, nicht der Wesenheit als solcher nach, sondern in integrirender Weise. Diese integrirende Extension besagt aber eben nichts Anderes, als quantitative Theile setzen, die sich nicht penetriren (non se totis tangunt), sondern die sich mit ihren Extremen berühren (extremitatibus se tangunt ita ut una pars sit posita extra aliam), wie das anderswo näher zu erklären ist (cf. Suppl. zum III. B.). Wenn aber der formale Effect der Quantität der ist, die Substanz zu extendiren, so wird ja nicht blos die Quantität, sondern eben die **Substanz** extendirt, wie denn ja offenbar bei einem Ganzen, z. B. dem menschlichen Körper, die materielle

Substanz des Kopfes nicht die der Füße ist, da diese ganz andere Qualitäten annehmen z. B. kalt sein können, während jener warm ist.

## §. 87.

Die wichtigsten Einwendungen lassen sich auf zwei reduciren, von denen man besonders die zweite als die verfänglichere beachten wolle.

Einmal lehrt Thomas, wie die oben mitgetheilten Texte zeigen, daß von der Substanz gilt: **tota in toto et tota in qualibet parte.**" Theile ich z. B. ein Stück Holz, so ist jedes Stück doch immer Holz, d. h. es enthält die ganze Substanz des Holzes so gut, wie das Ganze vor der Theilung. Deßhalb sagt Thomas (**Sa. th. p. 3. q. 76.** und **c. Gent. l. 4. c. 67.**): „**corpus Christi est totum sub quantitate panis et sub qualibet ejus parte,** ***quia est ibi ad modum substantiae, quae est tota in toto, et tota sub qualibet parte.***" Darauf ist zu antworten, daß hier von der **totalitas essentialis** (**specifica** oder **constitutiva** oder **totalitas naturae** genannt) die Rede ist, nicht aber von der **totalitas** ***integralis.*** Die Substanz als solche in ihren wesentlichen Theilen hat noch keine actuelle integrirende Theile, sondern sie hat diese vorerst nur in **radice** (**radicaliter** oder in **potentia**); sie bekommt diese Theile aber **actu**, sobald die Quantität eintritt.

Der andere verfängliche Einwand ist der: wir haben gesagt, daß die actualen Theile, welche die Substanz unter der Quantiiät hat, s u b s t a n z i a l e Theile sind. Nun

scheint es aber nicht blos unmöglich, sondern ist wirklich unmöglich, daß die Quantität, die doch eine Accidentale ist, substanziale Theile, also wirklich etwas Substanziales geben könne. — Hier liegt die verführerische Aequivocation in dem Untersatze. Der Ausdruck: „die Quantität gibt substanziale Theile" ist allerdings in so fern unrichtig, als von einem Accidens nicht die Substanz abhängig sein kann. Aber auch dieser Ausdruck: „abhängig sein" ist, wie früher schon gezeigt, äquivok. Es soll das heißen, die Substanz könne nicht von dem Accidens ausgehen, nicht von ihm constituirt werden als Substanz. Aber ein Anderes ist es: die Substanz constituiren, — und abermals ein Anderes: die conditio sine qua non sein für die Constituirung der Substanz; und abermals: ein Anderes ist es, die conditio sine qua non sein für die Constituirung der Substanz in ihrer Wesenheit, und ein Anderes: die conditio sine qua sein für die Constituirung der Substanz in ihren integralen Theilen. Letzteres allein ist Sache der Quantität und das ist der Sinn, wenn man sagen will, daß die Quantität integrirende substanziale Theile gebe. Das principium radicale für die Constituirung der integrirenden Theile als substanziale ist die Substanz selbst, welche eben, wie oft gesagt, in radice Theile hat und somit ihrer Natur nach dazu geeignet ist, actuale Theile anzunehmen. Das kann aber nur geschehen vermittelst der Quantität als der conditio sine qua non für die actuale Wirklichkeit der Distinction der Theile. Es verhält sich damit eben so, wie die Substanz nicht ein unmittelbar durch sich, sondern nur durch ihre Potenzen actu thätig sein oder agiren kann, während sie ohne diese Potenzen nur in radice oder in potentia operirend ist; nichts desto

weniger aber muß doch gesagt werden, daß die Substanz selbst durch die Potenzen thätig ist, nicht aber daß die Potenzen die Substanz constituiren. Und in unserem Falle ist zudem nicht von der essentialen, sondern nur von der integrirenden Constituirung die Rede; diese integrirenden Theile als substanziale setzen aber die Essenz oder Substanz voraus als principium intrinsecum des Subsistirens, während sie als accidentale nichts besagen, als die abstracte Extension ohne Subsistenz.

## §. 88.

Werfen wir nun einen vergleichenden Blick auf das über die Theilbarkeit und Untheilbarkeit der beseelten Wesen, so wie über die Theilbarkeit und Untheilbarkeit der materiellen, nicht beseelten Wesen, so haben wir in vergleichender Zusammenstellung folgendes Resultat:

1. Keine Form ist an sich theilbar; jede Form ist nur theilbar durch die Theilbarkeit des Subjects oder Substrats, in welchem sie ist; denn die Theilbarkeit kommt an sich und directe nur der Quantität zu. Je nachdem die Information der Materie durch die Form eine verschiedene, höhere und vollkommnere wird, oder je nachdem die Form mehr oder weniger der Materie inhärirt: je nachdem ist auch die der Form per accidens zukommende Theilbarkeit eine modificirte.

2. Kein Körper ist eine Form; die Form ist nicht das, was ist (quod est), sondern das, wodurch das

Compositum ist (quo est)*). Die Form, als actu informirend, ist nicht ein Körper, sondern der Act der materia prima, und weiterhin der Act eines Körpers. Es kann nämlich, nachdem zuvor die materia prima durch eine niedrige Form actualisirt war, dieser Körper weiterhin durch eine höhere Form actualisirt werden, so zwar, daß nicht zwei substanziale Formen in Einem Körper sich zusammen finden, wohl aber so, daß die höhere Form die alleinige substanziale Form bleibt und virtuell die niedrigere substanziale Form einschließt, wie z. B. die Pflanzenform Alles das gibt, was die niedriger stehende anorganische Form gab und das specifisch Hinzukommende; und wie weiterhin die Thierseele Alles das gibt, was die Pflanzenseele gab und das specifisch Hinzukommende u. s. w.

3. Die auf der untersten Stufe der Information stehenden sogenannten organischen Formen werden in ganz besonderer Weise „total materielle" Formen genannt, weil sie gewisser Maaßen total von der Materie absorbirt werden, total in die Materie versenkt werden, und das wiederum deßhalb, weil diese Formen die materia prima in ihrer Unmittelbarkeit actualisiren, somit als radicalste Proprietät die Quantität, die quantitative Extension, die quantitativen, integrirenden, substanzialen Theile annehmen. Dadurch ist in der materiellen Sub-

---

*) Wie das bei den rein geistigen, subsistirenden Formen sich modificirt, darüber in der Metaphysik. Wir sprechen hier von dem ens mobile, also von den zusammengesetzten Wesen, die nothwendig aus Materie und Form bestehen.

stanz eine doppelte Totalität vorhanden, die untheilbare der Essenz, und die theilbare der Integrität. Durch die actualisirte Quantität, oder durch die actu vorhandene Quantität nimmt diese Art der Formen wirkliche substanziale Theile an. Diese Theile sind überall in dem Ganzen der actualisirten Materie homogene Theile und deßhalb ist die Theilung fortsetzbar bis zu jenem Indivisibile, wo die Theilung nicht mehr geschehen kann ohne den Körper in seine essentialen Theile, materia prima und forma, aufzulösen, wo also eine Destruction des Körpers, nicht aber noch eine Theilung, Statt findet.

4. Die höher stehende, specifisch verschiedene Form der Vegetabilien setzt, bevor sie eintreten kann, nicht blos die actualisirte Materie, sondern eine Organisation d. h. eine Gliederung in heterogene Theile des actualisirten Körpers voraus, so daß diese organische Form, wie auch die der niedriger stehenden Thiere, nicht mehr jede beliebige Theilung ihres Substrates zulassen, sondern nur eine derartige, welche die immer nothwendige Organisation des zu informirenden Substrats nicht destruirt, oder, mit andern Worten, welche die formale Einheit des Substrats nicht zerstört. So zerstört z. B. eine der Länge nach geschehene Theilung der Pflanze und der niedrigen Thiere diese formale Einheit oder Organisation und der Tod erfolgt sofort. Die Pflanzenseele erhebt sich schon etwas über die rein materiellen Formen, insofern sie nämlich als Seele die extensive Quantität nicht annehmen kann. Virtuell schließt sie aber Alles das in sich, was die niedrigere materielle Form gewährt, wie überhaupt jede höhere Form alle niedrigeren Formen virtuell in sich schließt und Alles das leistet, was sämmtliche niedrigeren For-

men leisten. Durch diese Erhebung über die untersten materiellen Formen hat die Pflanze eine specifisch verschiedene Bewegung, nämlich nicht die blos locale und einseitige (nach oben, oder nach unten), sondern die vitale und allseitige (nach oben und nach unten zugleich, wie auch nach der Seite in etwa). Obwohl also die Pflanzenform, gegenüber der materiellen Form, nicht mehr ganz in die Materie versenkt ist, so sagt man doch von der Pflanzenform, gegenüber der Thierform, daß jene noch ganz in die Materie versenkt sei und erst das sensitive Thier sich über dieselbe in etwa erhebt. Man wird jetzt solche relative Ausdrücke verstehen und zu würdigen wissen*).

5. Während die höher stehende thierische Form durch die sensitive Facultät sich über die Pflanzenform im Allgemeinen specifisch erhebt, bleibt diese Thierform zum Theil noch und in gewisser Rücksicht den Pflanzenformen nahe, insofern die niedrig stehenden Thiere einen Körper informiren, der, wie der Pflanzenkörper, formal noch theilbar ist und so die Theilbarkeit der Seele noch zuläßt durch Theilbarkeit des formalen Substrats. Wo aber die Organisation so vollkommen wird, daß sie keine formale Theilung mehr zuläßt, wie bei den höher stehenden, vollkommenen Thieren, da hört auch jede Theilbarkeit der Seele per accidens oder durch Theilung des Substrats auf. Was die per accidens oder durch Theilung des Substrats vor sich gehende Theilung der Seele betrifft, so ist diese Theilung nicht so zu verstehen, als ob jede theilbare Seele viele andere actu in sich enthielte

---

*) Siehe den Text am Schlusse dieses §.

und daraus zusammengesetzt wäre, daß also auch die Facultäten mehrfach z. B. doppelt und dreifach derselbe Sinn vorhanden wäre; sondern so, daß die Eine Seele, die theilbar ist durch Theilbarkeit des formalen Substrats, in potentia mehrere enthält, die sofort als ganze und selbständige Seelen auftreten, als die Theilung geschehen ist, analog in der Weise, wie das bei der wirklichen Generation geschieht. —

Aber alle diese seelischen Formen müssen, da sie ohne die Materie als ihr absolut nothwendiges Substrat, gar nicht subsistiren können, insofern **materielle** Formen genannt werden, gegenüber nämlich derjenigen seelischen Form, die zwar auch einen Körper informirt, aber doch eine subsistente Form, eine ohne den Körper subsistiren könnende Form ist und deshalb im stricten Sinne **spirituell** ist, wie wir das bei der menschlichen Seele noch sehen werden und schon früher gesehen haben.

Rücksichtlich aller hier gegebenen Puncte beachte man folgenden Text des h. Thomas: „Considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem

et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus" (Sa. th. p. 1. q. 76. a. 1.).*)

## Sechster Artikel:

## Welche Theile von der Seele des Ganzen informirt werden.

### §. 89.

Die Belebung eines Organismus geschieht natürlich so, daß je nach der verschiedenen Disposition der Glieder desselben zur Aufnahme der Seele auch die Belebung eine verschiedene sein muß. Also müssen die vollkommneren und vorzüglicheren Theile des animalischen (inclusive des vegetabilischen) Organismus, als Herz, Gehirn, Lunge, Leber u. s. w. vorzugsweise als das eigenthüm-

---

*) Rücksichtlich der in diesem, so wie im zweiten Artikel besprochenen Theilbarkeit der Formen, welche Theilbarkeit eine per accidens ist, weil per divisionem subjecti geschehend, wird es gut sein, daran zu erinnern, was wir früher gelehrt haben mit Thomas: „forma proprie non fit" — „sed compositum fit"; „forma non est id, quod fit, sed quo aliquid (sc. compositum) fit"; also gilt von dem Werden der Form: „forma fit per accidens i. e. compositis factis" (Th. Sa. th. p. 1. q. 45 a. 8. in corp. art. et ad 1.)

liche Subject für die Information durch die Seele bezeichnet werden. In diesen Theilen und durch diese Theile vollziehen sich ja die vorzüglicheren Operationen der Seele, wie die Erfahrung lehrt. — Als belebte oder informirte Glieder zweiten Ranges, die zwar noch nothwendig zur Integrität des Körpers gehören, aber doch nicht so edel sind, als die erstgenannten Glieder, wären dann zu bezeichnen die Adern, Nerven, Muskeln und fast alle festen Glieder. Nicht minder gehört nach Thomas zu den belebten Theilen auch das Blut, wenigstens das vollkommene Blut.*) Dasselbe scheint gesagt werden zu müssen von der Galle und anderen Schleimarten. Wenigst ist der h. Thomas dieser Ansicht, wenn er (4. dist. 44. q. 1. a. 2.) die vier Flüssigkeiten in dem Menschen als Microcosmus mit den vier Elementen im Macrocosmus**) vergleicht, so zwar, daß die vier Theile: sanguis,

---

*) Bonaventura und Scotus waren der gegentheiligen Meinung.

**) Elemente: es sei hier kurz bemerkt, daß der h. Thomas nicht, wie man gewöhnlichhin meint, lehrt, daß die sogenannten vier Elemente Feuer, Wasser, Luft, Erde reine und untheilbare Elemente im strengen Sinne seien; er lehrt im Gegentheil ausdrücklich, daß diese vier Elemente nicht rein vorkommen und fügt deßhalb hinzu: „aut eorum similia“; — wol aber bezeichnet er die reinen Elemente (die jedoch nicht Atome sind) als das „humidum, siccum, frigidum und calidum“. Es wird sich zeigen, ob diese Eintheilung stichhaltig ist trotz der 55 einfachen Stoffe, welche unsere Physiker entdeckt haben, und ob die spirituelle Experimentirkunst der Alten von der materiellen Experimentirkunst der Neuern besiegt werden?! —

bilis, pituita, melancholia den vier Elementen (oder ihrem Analogon) aer, ignis, aqua, terra entspreche. Wie nun diese vier Elemente integrirende Theile des Macrocosmus sind, so auch jene Flüssigkeiten im Microcosmus. Daher schließt Thomas, daß jene Flüssigkeiten bei der Auferstehung bleiben werden, versteht sich befreit von jeglicher Unvollkommenheit.*) Um so mehr muß auch von denjenigen feinen vegetabilischen und animalischen Substanzen, welche man Lebensgeister (spiritus vitales et animales) zu nennen pflegt, gesagt werden, daß sie von der Seele belebt werden, da sie der seelischen Natur schon näher stehen und gewissermaßen die ersten Minister der Seele für ihre vitalen Operationen abgeben. Vermöge dieser Lebensgeister werden nämlich die innersten und geheimsten Thätigkeiten in dem wunderbar eingerichteten und ebenso wunderbar administrirten Staate des körperlichen Microcosmus vollzogen.

Was endlich die minder wichtigen secundären Organe des Körpers betrifft, welche theils zur besseren und bequemeren Ernährung, theils zum Schutze, theils zur Zierde dienen: so muß zwar auch von diesen gesagt werden, daß ihre Belebung durch die Seele des Ganzen geschieht, jedoch so, daß die Belebung auf einer gewissen Stufe aufhört und dann nur noch eine bloße Bewegung bleibt. Unter Belebung verstehen wir nämlich eine Bewegung von Innen heraus, unter Bewegung aber eine blos von Außen kommende. Der charakteristische

*) Jedoch ist nicht zu leugnen, daß in diesen Flüssigkeiten andere Theilchen enthalten sind, die nicht zur Integrität der animalischen Natur gehören und deßhalb als nicht belebt bezeichnet werden müssen.

Unterschied von belebten und blos bewegten Theilen des Körpers besteht darin, daß der beseelte Körper die belebten Theile beizubehalten und zu erhalten sucht, hingegen die nicht belebten, blos bewegten Theile von sich auszustoßen und abzusondern strebt.*)

## §. 90.

In Rücksicht auf die Belebung des Ganzen und der Theile sei nur noch im Allgemeinen bemerkt, daß die Eine Seele jedes Individuums zwar die substanziale Form aller Theile, wie jedes einzelnen belebten Theiles ist, daß aber dessenungeachtet der engste und innigste wechselseitige Zusammenhang der Theile unter sich nicht im Mindesten leidet, sondern gerade durch die Einheit der Form am meisten und strengsten gefördert wird, indem die Belebung des einen Theils zugleich durch den anderen vor sich geht vermöge der organischen Gliederung des Ganzen. In dieser Hinsicht stellt sich die wundersamste Analogie heraus zwischen der Bewegung und Belebung des ganzen Universums und dem einzelnen körperlichen Organismus, zwischen dem Macrocosmus und dem Microcosmus. Gott, der Beleber und Beweger des ganzen Universums,

---

*) Zu diesen letzteren gehören nach der Lehre des h. Thomas auch die Milch und der Generationssamen. (Sa. p. 1. q. 119. a. 2.). Da diese, so wie andere abzusondernde Theile nicht zur Integrität des Körpers gehören, so werden dieselben auch nicht in dem Körper nach der Auferstehung vorhanden sein.

ist zwar als solcher jedem einzelnen Theile desselben auf's innigste gegenwärtig; nichts desto weniger ist er auf besondere Weise im Himmel, und hinwieder auf besondere Weise in den vernünftigen, auf höherer Stufe stehenden Geschöpfen. So auch ist die Seele als substanziale Form jedem belebten Theile auf's innigste gegenwärtig, wiewohl sie vorzugsweise oder auf besondere Weise in jenem subtilen Fluidum ist, das wir Lebensgeist nennen, als wodurch sie die ausgezeichneteren Verrichtungen des Lebens vollzieht. Wie die wunderbaren Formationen des Universums vorzugsweise in drei verschiedenen Gattungsabstufungen, dem Luftartigen, dem Flüssigen und Festen nämlich, sich entfalten, gliedern und entwickeln: so auch gehen die organischen Gliederungen des Körpers durch die festen, flüssigen und spirituösen Körpertheile hindurch in feinsten und zartesten Uebergängen, welche dem körperlichen, wenn auch noch so künstlich bewaffneten Auge nicht mehr faßbar bleiben. Wie in dem Universum zwar jedem Theile als besonderem relativselbstständigen Gliede seine eigene Stellung und Subsistenz gegeben ist, doch aber alle diese mehr oder weniger selbstständigen Theile in tausendfältig verschiedener Weise in einander gemischt und in einander geordnet sind, nach Art eines reichen, vollzähligen Orchesters in seinen vollen, gewaltigen und zarten Harmonieen: so auch greifen alle Theile des körperlichen Organismus, deren jeder seinen ihm angewiesenen Platz hat, durch die feinsten Fluida, durch Nerven, Sehnen, Venen und Arterien u. s. w. derartig in einander, daß jeder Theil im innigsten und lebendigsten Verkehr mit dem anderen und mit dem Ganzen bleibt, weil alle sich wechselseitig bedingen und bedürfen, um ein einziges formales Ganze zu bilden. Das Nothwendigere

mag das Unvollkommenere sein; aber das Unvollkommenere mit Rücksicht auf ein Höheres ist vollkommen mit Rücksicht auf seine relative Stellung. „Sicut elementa sunt in via generationis respectu mixtorum, ita humores se habent ad membra; et propter hoc, sicut elementa in partibus Universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione Universi, sicut et corpora mixta: ita et humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes, quamvis non perveniunt ad tantam perfectionem, sicut nec elementa habent formas ita perfectas sicut mixta. Unde sicut partes omnes Universi perfectionem a Deo consequuntur, non tamen aequaliter, sed unumquodque secundum suum modum: ita quoque humores aliquo modo perficiuntur ab anima, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores“ — Th. 4. dist. 44. q. 4. a. 2. q. 3. ad. 3. —

## Siebenter Artikel.

## Fähigkeiten (Vermögen, Kräfte) der Seele.

### §. 91.

In dem Supplement zu diesem Bande (cf. Tractat über die Ursachen: causa efficiens) wird bewiesen, daß keine Substanz (mit Ausnahme der göttlichen) **unmittelbar** durch sich selbst agirt, sondern nur vermöge Potenzen (Fähigkeiten, Vermögen, Kräfte),

die von der Substanz als solcher wirklich (realiter) verschieden sind. Folglich muß auch die seelische Substanz ihre Vermögen haben. Das ist die einstimmige Lehre der ganzen Thomistischen Schule, während Scotus und Andere dafür hielten, daß die substanziale Form oder kurz die Substanz **unmittelbar** durch sich selbst handele, ohne dazu besonderer Potenzen zu bedürfen, und das sowohl rücksichtlich der actio transiens, als immanens. Bei den inmanenten Actionen der Seele seien also Intellect und Wille nicht etwaige wirklich von der Seele verschiedene Vermögen, sondern die Seele selbst, die, insofern sie erkenne, Intellect, und insofern sie begehrt, Wille genannt werde. — Die gegentheilige Lehre der Thomisten stützt sich auf folgende Gründe: 1. Abgesehen von dem Autoritätsbeweise durch alle Philosophen und Theologen des ganzen Alterthums, die immer von der Substanz und ihrem Vermögen als von zwei wirklich verschiedenen Dingen sprechen, wenn von creaturlichen Substanzen die Rede ist und die demgegenüber bei Gott besonders hervorheben, daß Substanz und Vermögen in ihm nicht wirklich verschieden sei, so wird unser Satz bewiesen 2. durch die Begriffe selbst von substanzialer und accidentaler Form. (Th. Sa. th. p. 1. q. 77. a. 1.) Die substanziale Form gibt nämlich das primäre Sein (esse in actu *primo*), die accidentale Form dagegen ein secundäres (in actu *secundo*). Nun ist aber das „thätig sein" offenbar ein secundäres Sein, („agere sequitur esse"), ein adventitium, welches das primäre Sein zwar vervollkommnet, aber wohlgemerkt nicht in actu *primo* vervollkommnet, da dieser vollkommen vorausgesetzt wird, damit ein „thätig sein" erfolgen könne. Nun ist in gleichem Maaße die entsprechende Form eine substantialis und accidenta-

lis, je nachdem das, was die Form gibt Substanz oder Accidens ist. Folglich ist diejenige Form, welche unmittelbar das „thätig sein" gibt, nicht die substanziale, sondern eine accidentale Form (Siehe das Weitere im Supplement). 3. Es wäre nach der gegentheiligen Lehre der radicale Unterschied zwischen relativem und absolutem Sein oder zwischen Creatur und Gott destruirt. (Th. passim). Während nämlich von Gott gesagt werden muß: „est suum esse, et suum esse est suum intelligere est suum agere" oder kurz „est sua actualitas," muß bei der Creatur, wie die Metaphysik zeigt, zwischen Act und Potenz, und zwar letztere als zu demselben Genus des Acts gehörend, unterschieden werden. Wie also bei der Creatur in ratione entis unterschieden werden muß zwischen essentia und esse (actu), oder subsistere, so muß auch in ratioue agentis zwischen potentia und agere unterschieden werden, so daß das agere die actualitas der potentia activa ist. 4. Es widerspricht der Substanz radical und total, daß sie specificirt werde von einem Andern, zumal von einem extrinsecum und accidentarium. (Sa. p. 1. q. 59. a. 2.). Das Wesen der Substanz besteht nämlich darin, daß sie das Sein complet besitzt, so in sich sistirt, nicht auf ein Anderes mehr hingerichtet, nicht wegen eines Anderen ist, sondern daß umgekehrt alles Folgende auf sie hingerichtet, der Substanz wegen vorhanden ist. Nun werden aber, wie wir sogleich sehen im folgenden §., die Vermögen von einem extrinsecum specificirt: also können diese Vermögen nicht die Substanz selbst sein. 5. Während die forma substantialis eine una et simplex ist, sind die potentiae in jeder Hinsicht multiplices. Letzteres schon deßhalb, weil offenbar unter den Potenzen eine Unter- und Ueberordnung

vorhanden. Also ist Substanz und Potenz real verschieden. (Th. q. de Spirit. creat. a. 11.) 6. Der Effect muß immer und überall seiner Ursache proportinal sein. Der eigenthümliche Effect der **forma substantialis** sistirt aber im Sein: also bedarf sie zu einem weitern Effect, als da ist das „thätig sein" einer weiteren Form, die also nur wirklich verschieden sein kann von der ersteren substanzialen Form. (Th. 1. dist. 3. q. 4. a. 2. — C. Gent. l. 2. c. 21.). 7. Dasselbe beweißt die Erfahrung: ein Baum z. B. producirt einen andern durch die in dem Saamen zurückgelassenen Accidenzen, selbst nachdem der erste Baum in seiner substanzialen Form nicht mehr existirt, also durch accidentale Formen. Ferner: eine Potenz kann verloren gegangen sein, während die andere bleibt. Das Weitere siehe im Supplement.

## §. 92.

### Specification der Vermögen überhaupt.

Außer der Frage: wie viele und welche diese Vermögen sind? bringt sich uns zunächst die andere wichtige Frage auf: von woher oder von welchem Princip aus überhaupt die Vermögen specificirt werden d. h. von welchem Princip aus die Vermögen ihre specifische Beschaffenheit, ihre wesentliche Unterschiedenheit bekommen? Auf diese überaus wichtige Frage, die uns in der Thomistischen Lehre überall, ich möchte sagen bei jedem Schritte, begegnet und die deßhalb als eine Hauptwahr-

heit, als ein Kernpunct hervorgehoben werden muß, sei hier um so mehr aufmerksam gemacht, je leichtfertiger man sich in den neueren Schulen darüber hinweggesetzt. Als Text nehme man aus Thomas Sa. th. p. 1. q. 77. a. 3. — und 1. 2. q. 54. a. 2. — Kurzgefaßt heißt dieser Lehrsatz: **die Vermögen*) werden überhaupt spe-**

*) Es sei hier auf die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Potenz (s. Metaphys.) aufmerksam gemacht. Potentia von posse bezeichnet schlechthin die aptitudo ad actum. In dieser allgemeinen Bezeichnung ist sowohl die aptitudo ad actum primum, als auch ad actum secundum mitbegriffen. Das posse kann nämlich auf eine doppelte Ordnung der Dinge sich beziehen, auf das esse nämlich und auf das agere, kann also sein ein posse esse und ein posse agere. In erster Rücksicht heißt die Potenz eine passiva, in zweiter eine activa. Die potentia passiva ist also die aptitudo, ad recipiendum actum (ad actum primum); die pot. activa aber ist die aptitudo ad agendum (ad actum secundum). Diese letztere ist also eine Potenz, die schon in ihrem Sein (in actu primo) constituirt, also schon in genere actus ist. Die potentia passiva oder potentialis, also die aptitudo ad esse, wird Gewöhnlich bezeichnet als „principium actus et ut quoddam recipiens actum." Deßhalb wird sie subjectiva genannt i. e. subjectum, in quo recipitur actus, im Gegensatze und zum Unterschiede von pot. objectiva, welche nichts anderes besagt, als die pura possibilitas s. non repugnantia ut res sit. — Die Potenz ist entweder eine pura oder mixta; pura ist sie, wenn sie gar keinen Act hat, wie die materia prima als solche; mixta ist sie, wenn sie schon irgend einen Act empfangen, aber zur Aufnahme eines weiteren Actes bestimmt ist, wie das Subject ja die Potenz in sich hat, weitere Accidenzen (accidentale Acte) an- und aufzunehmen. — Die Potenz als Act oder besser in *actu* secundo ist somit

**cificirt durch ihre Objecte; die Vermögen der Seele werden specificirt durch ihre Acte und durch ihre Objecte, für welche die Vermögen von Natur aus bestimmt sind; diese Specification geht von den Acten unmittelbar, von den Objecten aber vermittels der Acte aus.**

## §. 93.

### Beweis.

Allgemein die Sache gefaßt, wäre der Beweis zu führen für den Satz: alles, was gemäß seiner Natur (ex natura sua) zu irgend Etwas bestimmt oder hingerichtet wird, muß durch Letzteres specificirt werden. Der

---

wieder entweder eine activa oder passiva, je nachdem es das Vermögen zu handeln oder zu leiden ist. Ferner sei bemerkt: die potentia ist entweder die potentia naturalis (im engern Sinn) oder obedientialis; pot. naturalis ist die aptitudo ad actum naturae viribus proportionatum; die pot. obedientialis ist die aptitudo ad actum supra vires naturae eliciendum per virtutem altiorem (die Wunder). — In welchem Sinne gegenwärtig das Wort Potenz genommen, zeigen die gleichbedeutenden Ausdrücke: Vermögen, Kraft. Im Gegensatze zu Potenz (sei zum Ueberfluß kurz hier bemerkt) bezeichnet Act die „simplex rei perfectio," („in tantum aliquid est perfectum, in quantum actu est") und wäre also zu übersetzen mit Wirklichkeit und Thätigkeit, ersteres für den actus primus, zweites für den actus secundus. cf. Metaph.

Sinn dieses Satzes ist mit anderen Worten dieser: das Object, auf welches eine Fähigkeit, eine Kraft oder ein Organ hingerichtet ist, um jenes zu erfassen vermöge der Einrichtung dieses, ist das Bestimmende, das Maßgebende, das Criterium für die Beschaffenheit des Vermögens, der Kraft, des Organs; — oder kurz so: das Vermögen richtet sich nach dem Object, nicht aber umgekehrt das Object nach dem Vermögen. Der Beweis hiefür kann nicht schwer fallen. Das, was seiner Natur nach nicht absolut, sondern relativ ist, hat sich selbstverständlich als Relatives nach seinem Correlativum zu richten. Fähigkeit und Object sind aber correlative Begriffe, wie Potenz und Act. Keine Fähigkeit als solche kann ihrer selbst wegen, sondern nur zur Ausübung ihres Actes da sein. Der Act, wessentwegen die Fähigkeit da ist, muß also als Zweck, die Potenz dagegen als Mittel gefaßt werden. Das Mittel aber ist des Zweckes wegen da, nicht aber umgekehrt dieser wegen jenes. Wie das Unvollkommene wegen des Vollkommenen, wie das Incomplete wegen des Completen, so die Fähigkeiten wegen des Objects als Mittel zum Zweck.

Nun kann ein doppelter Fall eintreten: entweder ist der Act als solcher selbst der Zweck — und dann fällt das Object zusammen mit dem Acte materialiter; oder der Act ist auf ein anderes Object gerichtet und durch dieses Object wird dann der Act determinirt. Die Determination der Potenz durch den Act derselben ist eine **unmittelbare**, die Determination durch das Object aber mit Rücksicht auf den Act zwar unmittelbar, mit Rücksicht auf die Potenz aber eine **mittelbare**. Fassen wir also Potenz, Act und Object zusammen, so verhält sich Potenz zum Acte, wie Potenz und Act zum Objecte,

Beides wie Mittel zum Zwecke, so daß der Act als **finis intermedius**, oder als Vermittelung zwischen Potenz und Object eintritt. Der Satz: das Mittel richtet sich nach dem Zwecke heißt aber nichts anderes, als: je nachdem der Zweck ist, je nachdem muß das Mittel so oder anders beschaffen sein; je nachdem der Zweck ein specifisch verschiedener ist, je nachdem muß auch das Mittel ein specifisch verschiedenes sein. Folglich gleicher Maßen: je nachdem das Object so oder anders beschaffen, je nachdem muß die Potenz oder Fähigkeit **so oder anders** eingerichtet sein; je nachdem das Object ein **specifisch** verschiedenes ist, je nachdem muß die Potenz eine specifisch verschiedene werden. Die Beschaffenheit, die Einrichtung, die Natur der Potenz muß eine solche sein, wie solche die voraufgehende Beschaffenheit, Einrichtung, Natur des Objects bedingt und erfordert. Daß hier das **Formale** des Objects, nicht das Materiale desselben, gemeint ist, ergibt sich von selbst, da es sich um die Specification des Vermögens handelt, die, je nach dem formalen Gesichtspuncte, aus welchem das Object erfaßt werden soll, eine specifisch verschiedene wird. Aber dieser formale Gesichtspunkt ist, nach dem vorhin Gesagten, nicht im Object, weil er in der Potenz ist und etwa von der Potenz in das Object hineingelegt würde, sondern umgekehrt, weil dieser formale Gesichtspunct objectiv im Objecte — wegen der Mannigfaltigkeit und Fülle seines Seins — vorhanden ist, deßhalb kann derselbe subjectiv d. i. von der dafür eingerichteten Potenz erfaßt werden.

## §. 94.

Der gegebene Beweis beruht auf der Distinction, welche wir als generelle rücksichtlich aller Dinge machen müssen, nämlich, daß die Einen ihrer selbst wegen, die Anderen aber wesentlich eines Anderen wegen da sind. Die ersteren haben wir **absolute**, die anderen **relative** genannt. Zu dessen Verständniß muß beachtet werden, daß wir hier die Bezeichnung „absolut" nicht im strictesten Sinne des Wortes nehmen, — denn in diesem Sinne ist nur Gott und Alles Göttliche das Absolute —, sondern in sensu accomodo, wie man zu sagen pflegt, d. i. in Accomodation nach dem specifischen Begriff der Dinge. So sind alle Substanzen, als solche genommen, etwas Absolutes, ihrer selbst wegen Daseiendes; sie sind nicht, wenigst nicht ihrem specifischen Wesen als solchem nach, zu etwas Anderem bestimmt; es ist mit der Substanz in linea entis der Generationsproceß abgeschlossen, so daß alles Andere, was noch hinzukommt, der Substanz wegen hinzukommt. Dieses Andere ist nichts, als die Accidentien (denn Alles, was ist, ist entweder Substanz oder Accidens). Diese Accidentien, also auch Fähigkeit, Kraft, Beschaffenheit in dieser oder jener Weise, sind ihrer specifischen Natur nach für etwas Anderes bestimmt, zum mindesten für die Substanz, und sind also der Substanz wegen da, dienen der Substanz, vervollkommenen dieselbe in Hinsicht auf das, was weiterhin für die Substanz als Zweck anderer Ordnung (extra lineam substantialem) hinzutritt, nicht als finis extrinsecus, sondern als finis intrinsecus, den ein Ding vermöge seiner con=

stitutiven Beschaffenheit in sich selbst hat. In diesem Sinne sagt man: das Ohr ist dazu bestimmt, den Schall zu vernehmen, ist folglich so eingerichtet, als die Natur dieses seines eigenthümlichen Objectes, des Schalles, es erfordert; und so mit allen anderen Sinnen und Fähigkeiten. Fähigkeit, Tauglichkeit für Etwas — besagt in den Worten selbst nichts Anderes, als eben die passende Relation zwischen zweien Dingen, von denen das Eine (das Object) das Maßgebende ist. — Die Specification überhaupt ist nun nichts Anderes, als die Bestimmung (Determination) zu einem gewissen Modus des Seins; die Specification des Vermögens nichts Anderes, als die taugliche Bestimmung desselben zu einem gewissen Modus des Seins in wesentlicher Abhängigkeit von einem Anderen (dem Objecte). — Die Dinge nun der erstgenannten, der absoluten Art, welche ihrer selbst wegen das sind, was sie ihrer Natur nach sind in ihrem finis intrinsecus, haben auch aus sich selbst und in sich selbst das, wodurch sie zu einem bestimmten Modus des Seins, zu einer bestimmten Species determinirt werden, nämlich die substanziale Form, welche denselben ihre eigenthümliche Species mittheilt. So wird der Mensch durch seine Seele als substanziale Form determinirt zu der Species als vernunftbegabten thierischen Wesens, und man dürfte also nicht nach einem weiteren formalen Grunde fragen, warum der Mensch ein Wesen dieser Art sei, da mit der anima rationalis als substanzialen Form, wodurch er seine Species, seinen Modus des Seins, empfängt, die letzte Antwort gegeben ist. — Dagegen ist bei den Dingen der zweiten oder der relativen Art die Sache ganz anders. Wie sie nicht ihrer selbst wegen da sind, sondern durch ihre Natur wesentlich auf etwas Anderes hingericht

sind, so erhalten sie auch ihre Species nicht aus sich selbst, wenigstens nicht in letzter Instanz, sondern von demjenigen Object, wofür ihre Wesenheit bestimmt ist, insofern sie nämlich eine solche Art, einen solchen Modus des Seins erhalten, als die Beschaffenheit des Dinges erfordert, für welches sie bestimmt sind. Würde also z. B. Jemand fragen: warum hat die Säge eine solche Art des Seins? so wäre nur zu antworten, daß eine auf bestimmte Art zu vollziehende Theilung des Holzes u. s. w. eine solche Art des Instrumentes erfordere und nicht eine andere dieses so leisten könne; sie muß ein solches schmales, gestähltes Eisen mit solchen Zacken sein, um diese bestimmte Theilung der Gegenstände bewerkstelligen zu können. Auf diese Weise wird der Grund für ihre specifische Verschiedenheit von anderen Instrumenten derselben Gattung angegeben. In gleicher Weise verhält es sich mit den verschiedenen Potenzen rücksichtlich ihrer **formalen** Objecte, für welche sie bestimmt sind. Wenn z. B. gefragt würde: warum ist das Auge von solcher Art, so und nicht anders eingerichtet? so ist die Antwort nur die: weil das formale Object, die Farbe nämlich, oder der Gesichtspunct, unter welchem das Object erfaßt werden soll, eine solche Einrichtung erfordert. Mit dieser Antwort ist der eigentliche, formale Grund für die so beschaffene Einrichtung des Gesichts gegeben als einer von der Einrichtung anderer Organe z. B. des Gehörs, das die Objecte unter dem formalen Gesichtspuncte des Schalls erfassen soll, specifisch verschiedenen, weil Farbe und Schall specifisch verschieden sind. So verhält es sich mit allen Dingen, welche relativer (oder respectiver) Art sind.

Gegen das Gesagte kann nicht eingewendet werden,

daß doch die Acte, von der Potenz ausgehend, später seien als die Potenz, diese also als **vor** dem Acte seiend, von diesem nicht specificirbar sei. Dieser Einwand zerfällt von selbst, da wir nicht von dem ordo executionis, sondern von dem ordo intentionis reden. In letzterem geht das Object als finis vorauf nach dem Satze: finis est primum in *intentione*, ultimum in *executione*. So Thomas Sa. th. p. 1. q. 77. a. 3. ad 1.

## §. 95.

Der h. Thomas drückt das vorher besprochene allgemeine Gesetz so aus: „omnia, quae dicunt ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum, ad quae dicuntur“ (Sa. th. 1. 2. q. 54. a. 2.). Thomas selbst erklärt die Sache näher in folgendem Artikel: „Utrum potentiae distinguuntur per actus et objecta?“ Der Artikel, welcher uns noch über Anderes, namentlich über den Unterschied von dem, was im Objecte per se und per accidens ist, und wie darnach die Specification sich richtet, belehren wird, ist dieser: „Respondeo dicendum, quod potentiae secundum illud, quod est in potentia, ordinatur ad *actum*. Unde opportet rationem potentiae accipi ab *actu*, ad quem ordinatur: et per consequens opportet, quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur *actus*. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens. Calor enim, in quantum

movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis objectum est *quantum perfectum* (die vollkommene Quantität), quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, sc. ex principio vel ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec a calido, sc. activo, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est, quod potentiae diversificentur secundum actus est objecta.

Sed tamen considerandum est, quod ea, quae sunt *per accidens,* non diversificant speciem: quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus, quod *per se* accidit animali, per differentiam sc. animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas ejus species constituentes. *Sic igitur non quaecunque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus, ad quod per se potentia respicit.* Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in *colorem, sonum* et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, sc. visus, et alia est soni sc. auditus. Sed passibili qualitati aut colorato accidit esse musicum vel grammaticum vel magnum aut parvum aut hominem vel lapidem, et ideo penes hujusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur." So Thomas Sa. th. p. 1. q. 77. a. 3. (cf. Op. 40. de potent. an.).

Zum bessern Verständnisse dieses Textes merke man: die Potenz bezieht sich als solche wesentlich und

direct auf ihren Act; der Act bezieht sich wesentlich und direct auf sein Object. Damit ist gesagt, was wir oben gesagt haben: die Potenz wird direct vom Acte, indirect oder mediate vom Objecte specificirt. — Die Worte: „omnis actio vel est potentiae activae vel passivae“ werden verständlich, wenn man bedenkt, daß das Wort actio im weiteren und engeren Sinne genommen werden kann. Die actio im weiteren Sinne umfaſſt jede Thätigkeit, sei es die handelnde, sei es die leidende (activa et passiva) und so gibt es eine actio-actio und eine actio-passio. Da von den Potenzen die Rede, die dem in actu primo schon constituirten Dinge hinzukommen, um thätig zu sein in actu secundo vermöge dieser Potenzen, so sieht man leicht, daß die actio zu definiren ist als accidens, quo causa aliqua constituitur *actu* causans oder als actus secundus potentiae activae; hinwieder passio als accidens, quo subjectum constituitur *actu* recipiens effectum ab agente, oder als actus secundus potentiae passivae.*) Der **Radical**begriff von Potenz und Act bleibt also, wie man sieht, derselbe in actu secundo wie in actu primo. — Wenn nun gesagt wird, daß sowohl bei der potentia *passiva*, als activa die Specification von dem Acte und

*) „Quia potentia est quoddam principium agendi, opportet, quod **actus** ponantur in **definitionibus** potentiarum“ Thom. 2. de Anim. l. 6. Also die pot. passiva — ab actu, quem recipit; die activa — ab actu, quem facit. (Dieses „facit“ **muß man nun aber verstehen nach dem vorher Gesagten, also in diesem Sinne:** facit, non, quatenus illum ponit in esse, sed quatenus proportinatur illi, ut faciat. Die Specification ist ja die proportio ad actum et objectum.

Objecte ausgeht, so muß man nicht an die causa efficiens (also nicht an den actus *exercitii*)*), sondern an die causa *formalis* (das ist der actus *specificationis*) denken. Deßhalb habe ich schon oben ganz besonders hervorgehoben, daß unter dem Objecte das objectum *formale* (nicht materiale) verstanden wird. Das besagt Thomas in dem gegebenen Texte durch die Distinction von „per se“ und „per accidens“: nur Ersteres ist das **formale** Object, von dem die Specification ausgeht, nicht aber das Zweite, weil nicht zum formalen Objecte gehörend. Daraus erklärt es sich leicht, wie **ein und dasselbe** (materiale) Object bei blos **formaler** Distinction seiner verschiedenen Gesichtspuncte **realdistincte Potenzen** erfordern kann, und hinwieder, wie **ein und dieselbe Potenz** auf mehrere **realverschiedene Objecte** sich beziehen kann, in denen der formale Gesichtspunct identisch ist. Wo immer also die Objecte **specifisch** verschieden sind, da müssen auch eben so viele specifische Potenzen vorhandensein, obschon nichts hindert, daß diese formalen Potenzen, entitative oder materialiter identisch sind.

Schließlich sei hier noch bemerkt, daß das activum und passivum nicht immer distincte Potenzen erfordert, sondern nur dann, wenn folgende zwei Bedingungen vor=

---

*) Wenn also Thomas im Texte sagt: „calidum calefacit“ so ist nicht das principium effectivum gemeint, sondern die proportio formalis causans formaliter. Diese proportio formalis ist, wie oben schon gesagt, nichts, als die cooptatio talis potentiae cum tali actu et objecto. Wegen Wichtigkeit der Sache sollte hier abermals und in verschiedener Weise die Sache hervorgehoben sein. —

handen sind: 1. **Derselbe** Gegenstand (ut activum et passivum sumatur respectu ejusdem); 2. Wechselseitige Subordination oder gänzliche Disparität (ut activum et passivum subordinate se habeant unum respectu alterius, vel saltem omnio disparate). — Es kann also ein und dieselbe Potenz mit Rücksicht auf Einen Act und Ein Object passiv, mit Rücksicht aber auf den Anderen Act und das Andere Object activ sein, wie wir das später häufig sehen werden.*)

---

*) Betreffs der hier weitläufig besprochenen Distinction der Potenzen **durch die Acte und Objecte** (per actus et objecta) gibt Cajetan im Commentar zu Sa. p. i. q. 77. a. 3. eine exacte kurze Erklärung durch Unterscheidung eines vierfachen Sinnes des »per actus et objecta«. Wegen Wichtigkeit der Sache setze ich diesen vierfachen Modus des Verständnisses hieher und zwar mit den deutlicheren Worten des h. Johannes a. s. Thoma:

Modus 1: quod τὸ **per** dicat causam intrinsecam i. e. differentiam ipsam specificam potentiarum: et hoc nullus potest dicere, cum constet objectum esse extra ipsum actum et potentiam, et sic non posse esse intrinsecam ejus differentiam.

2. Secundo potest intelligi, quod distinguantur per actus et objecta, non tanquam per **causas**, sed tanquam per **effectus** secuutos ut per aliquid posterius. Sed hoc non est distinguere potentias vere et proprie per actus et objecta, sed distinctas supponere, et solum earum distinctionem tanquam per effectum vel signum manifestare, siquidem actus ut effectus est aliquid posterius ipsa unitate vel distinctione potentiae, et sic jam supponit illam, non causat, atque ideo solum potest esse signum et manifesta-

## §. 96.

Zu dem vorhincitirten Artikel sei, um weiteren Mißverständnissen vorzubeugen, noch folgendes hinzugefügt. Man muß den ordo intentionis wohl unterscheiden von dem ordo executionis: in ordine intentionis ist erst das Object (finis) und darnach richtet sich dann natürlich die Einrichtung der Potenz für das Object; dagegen in ordine executionis s. productionis hindert nichts, daß erst die Potenz und dann das Object vorhanden sei. Die verschiedene Beschaffenheit der Potenzen, und in Folge

---

tivum ejus. Nos autem in praesenti non inquirimus, an potentiae manifestantur distinctae per actus et objecta, sed an distinguantur.

3. Tertio intelligi potest, quod potentiae dependeant ab actu et objecto, non ut a causa specificante secundum specialem modum caussandi, sed ea ratione communi, qua omnes res pendent a causis extrinsecis, sc. a finali et efficienti; respectus enim ad istas causas transcendentaliter et intime imbibitur in omni re creata.

4. Quarto denique (und das ist die sententia communis der Thomisten) potest intelligi, distingui potentias per actus et objecta tanquam per causas quidem extrinsecas, sed non illa solum ratione communi, qua res omnes transcendentalem ordinem dicunt ad causam efficientem et finalem, sed speciali ratione, quatenus, licet extrinseca principia sint, pertinent tamen ad diffinitivum principium potentiarum, quod est: induere rationem causae formalis extrinsecae." **Das ist ein Beispiel der Kürze und Präcision der Scholastiker!**

dessen der Organe für die Potenzen, ist in **ordine executionis** eine in ihrer natürlichen Einrichtung vorhandene und nicht eine solche, die erst entstände durch die Fassung des Objects; aber diese fixirte Beschaffenheit der Potenzen wäre nicht möglich, wenn nicht vorher **in intentione** das formale Object die Norm für die Bildung der Potenz abgegeben hätte.

Die weiteren Einwendungen sind kaum erwähnenswerth, wenn man nur festhält, daß wir immer von dem „Formalen" des Objects gesprochen. Das Verfänglichere sei jedoch hervorgehoben: eine einzige Potenz bezieht sich oft auf sich total entgegengesetzte Objecte, wie z. B. das Auge sowohl das Weiße als das Schwarze sieht; anderer Seits beziehen sich ganz verschiedene Potenzen oft auf eine und dieselbe Sache, wie z. B. sowohl der Intellect als der Wille sich auf Gott als ihr eigentliches Object beziehen. Die Antwort ist: ein und dieselbe Potenz bezieht sich auf total verschiedene Objecte, insofern diese **materialiter (ontologice)**, nicht aber, insofern diese Objecte **formaliter** genommen werden. So sieht ein und dasselbe Sehvermögen das Weiße und das Schwarze nur unter **Einem** formalen Gesichtspuncte, nämlich dem der Farbe. Eben so ist, wenn ein und dasselbe Object verschiedenen Potenzen zukommt, der **formale** Gesichtspunct für jede Potenz ein verschiedener, obwohl **materialiter** dieselbe Sache vorliegt. So bezieht sich der Intellect auf Gott als auf die **veritas cognoscibilis**, wogegen der Wille sich auf Gott als **bonum amabile** richtet, obschon **materialiter** das **verum** und **bonum** ein und dasselbe Object ist.

Außer diesem könnte man noch einwenden: das **specificativum** für eine Potenz müsse ein **intrinsecum**, nicht

aber wie das Object, ein extrinsecum sein, da ja die forma specifica jedes Ding innerlichst constituirt. Die Antwort liegt auf der Hand: das specificativum als das Ding selbst constituirend (per modum partis *componentis*) muß natürlich ein intrinsecum sein; nicht aber das specificativum als Princip oder Ziel (per modum principii aut finis), welchem die innere Wesenheit (essentia) der Potenz proportionirt werden muß. Das Object specifizirt aber nur in dieser letzteren Weise die Potenz. Das principium intrinsecum dagegen ist nichts Anderes, als die entsprechende Relation selbst der Potenz zum Acte und Objecte (intrinseca habitudo et coaptatio ad actum et objectum). Diese entsprechende Relation ist aber eben nichts Anderes, als die wirkliche so und nicht anders beschaffene Disposition der Potenz, welche Disposition eben von dem Acte und Objecte so und nicht anders gefordert wird.

## §. 97.

### Zahl der Seelenvermögen.

Nach der generischen Verschiedenheit betrachtet sind der Seelenvermögen folgende fünf: 1) das vegetative 2) das sensitive, 3) das intellective, 4) das appetitive und 5) das locomotive oder Bewegungsvermögen.

Da nach dem im vorigen §. Gesagten so vielfach verschiedene Vermögen da sein müssen, als die Objecte und vitalen Actionen generisch verschieden sind, so hängt

der Beweis blos davon ab, zu zeigen, daß diese Objecte und vitale Actionen nur fünf verschiedene sind, und zwar 1) bezüglich der Objecte und 2) bezüglich der Operationen fünf verschiedene sind.

Wesentlich gehört zum Objecte der vitalen Operation, daß dasselbe auf irgend welche Weise in Verbindung stehe oder vereinigt sei mit dem Agens oder der Seele. „Opportet operans aliquomodo conjungi objecto, circa quod operatur,“ vorzüglich aber dann, wenn die Operation eine immanente ist, wie die vitale Operation eine solche ist. Auf fünf verschiedene Weise kann aber eine Sache mit der Seele vereinigt sein und also auf eben so vielfache Weise von der Seele erfaßt werden:

1) Erstens kann eine Sache mit der Seele vereinigt sein ihrem physischen Sein nach und sie wird dann von der Seele erfaßt als eine in die lebende Substanz verwandelbare Materie. Der Act ist das Aliment, die Nahrung, auf welche sich das erste Vermögen, das vegetative oder Ernährungsvermögen bezieht.

2) Zweitens kann etwas auf eine allgemeinere, umfassendere Weise mit der Seele vereinigt werden, nämlich nicht dem physischen Sein nach, sondern nur der Aehnlichkeit nach (per similitudinem). Diese Aehnlichkeit ist zwar noch eine körperhafte, aber doch schon erhoben über den Modus der materiellen Formen, so zwar, daß die materiellen Dinge durch Repräsentation von der Seele erfasst werden. Dieses Object befasst in sich alle sensiblen Körper. Die diesem Objecte eignende Fähigkeit ist die sensitive.

3) Etwas kann mit der Seele vereinigt werden auf die allgemeinste und immaterielle Weise, durch eine geistige Assimilation, welche die Dinge als gereinigt von den

materiellen Umständen repräsentirt. Dieses Object befasst unter sich jedes Ding als ein Seiendes und darauf bezieht sich das dritte Vermögen, das intellective.

4) Viertens: diejenigen Objecte, welche die Seele entweder durch die sensitive oder durch die intellective Thätigkeit erfasst; sind der Art, daß sie entweder der Seele zusagen oder nicht; daher das vierte Vermögen, durch welches die Seele mit den erfassten Dingen vereinigt wird durch Neigung und Abneigung, durch eine affective Vereinigung. Das ist das appetitive oder Begehrungsvermögen, durch welches das lebende Wesen das anstrebt, was ihm als nützlich convenirt und von dem sich wegwendet, was ihm als schädlich zuwider ist.

5) Weil endlich das zu Begehrende entfernt, und das zu Fliehende nahe ist, so ergibt sich die Nothwendigkeit des fünften Vermögens, des locomotiven oder Bewegungsvermögens, wodurch das lebende Wesen sich von dem Schädlichen entfernen und mit dem Nützlichen vereinigen kann.

## §. 98.

Ebenso ergibt sich die fünffache Verschiedenheit der Seelenvermögen rücksichtlich der fünf Gattungen der vitalen Operationen. (S. Th. quaest. de anima a. 13.). Als wesentliche Eigenthümlichkeit der Seele muß nämlich angegeben werden, daß die Seele sich über die unbelebten Formen erhebt. Je nach der verschiedenen Art nun, wie die Seele sich in ihren Thätigkeiten über die unbelebten und rein natürlichen Dinge erhebt, müssen die

verschiedenen Gattungen der vitalen Operationen unterschieden werden.

1) Erstens: Die Seele erhebt sich über die unbelebten und rein natürlichen Formen zunächst blos in Bezug auf den modus der Operation, insofern nämlich die Seele das, was jene unbelebten und rein natürlichen Formen auf dem Wege der rein natürlichen Bewegung zu Stande bringen, lebendig und organisch verrichtet durch Bewegung, die von ihr selbst ausgeht. Das ist die erste Gattung der vitalen Operationen, nämlich die vegetative Thätigkeit, durch welche ein lebendes Wesen sich ernährend erhält, vermehrt und ein sich Aehnliches hervorbringt. Erhaltung, Vermehrung und Erzeugung kommt zwar auch den unbelebten Dingen zu, weil jene Operationen, der Substanz nach, natürliche Operationen sind. Aber in den lebenden Wesen gehen jene Operationen auf eine specifisch verschiedene Weise vor sich, die nur der Seelenthätigkeit eigenthümlich ist, indem das lebende Wesen sich selbst bewegt durch seine Organe, was gerade den unorganischen Wesen abgeht.

2) Zweitens: Die belebten (oder beseelten) Wesen erheben sich über die unbelebten natürlichen Dinge nicht blos in Rücksicht der Weise der Thätigkeit, sondern auch in Rücksicht des sachlichen Gegenstandes der Thätigkeit. Die Seele kann nämlich einen zweiten Grad der Vollkommenheit erreichen, so daß sie nicht die Dinge selbst materialiter und realiter in sich aufnimmt, sondern deren Schemen und Bilder, also in gewisser Weise immateriell. Man nennt diesen Modus, die Dinge aufzunehmen, den modus intentionalis, im Gegensatze zu dem modus realis, in welchem die Dinge subsistiren. Diese intentionale Thätigkeit constituirt die zweite Gattung der seelischen

Operationen, das Sensitive nämlich. Diese Thätigkeit geschieht noch ganz durch körperliche, von den materiellen Qualitäten abhängige Organe, und deßhalb sind die intentionalen Bilder der Dinge, wenn auch nach einer Seite hin, nämlich rücksichtlich der materiellen Subsistenz der Dinge, immateriell, doch nach der andern Seite noch pur materiell, insofern sie nur materiell Singuläres repräsentiren.

3) Drittens: Die Seelenthätigkeit kann dann noch höher sich über die natürlichen Dinge erheben, indem sie die Bilder oder Formen der Dinge nicht intentionaliter in sich aufnimmt sondern spiritualiter und intelligibiliter, ohne ein körperliches Organ. Diese intelligiblen Formen sind dann total von allen materiellen Conditionen gereinigt; es sind die Begriffe oder, wenn man will, Ideen. Das ist die dritte Gattung der seelischen Thätigkeiten, das Intellective nämlich.

4) Viertens erhebt sich die belebte, seelische Natur über die unbelebte dadurch, daß diese durch blinden Trieb, der ihm von seinem Bildner gegeben ist, zu dem gedrängt und getrieben wird, was ihm convenirt, wogegen jene, die Seele, sich selbst zu dem ihr Convenienten bewegt mittelst Erkenntniß und der dieser Erkenntniß folgenden Begier. (Ich brauche das Wort Erkenntniß hier im weitesten Sinne des Wortes, in welchem es auch die Apprehension bezeichnet). Das ist das Begehrungsvermögen, die vierte Gattung der seelischen Thätigkeit.

5) Fünftens erhebt sich die seelische Natur über die unbelebte durch die örtliche Bewegung, so zwar, daß sie sich selbst von Ort zu Ort bewegt, während die unbelebte Natur nur durch ihren Bildner von außen bewegt

wird. Das ist die fünfte Gattung der seelischen Thätigkeit, die locomotive oder Ortsbewegung.

## §. 99.

Die Fünfzahl der vitalen Potenzen kann nach dem h. Thomas auch folgender Maßen gezeigt werden. Das Leben besteht nämlich in seiner specifischen Natur darin, daß Etwas sich selbst bewegt, also von einem innern Princip aus, und sich selbst das leistet, was für andere Dinge nur von einem äußeren Beweger geleistet wird. Wir finden aber in den Dingen fünffach Verschiedenes: 1) das Sein, 2) die Beschützung und Erhaltung des Sein, (Bewahrung vor Schädlichem und Sorge für das Nützliche) 3) Disposition oder Ordnung eines Dings zu anderen, 4) Hinneigung zum selbsteigenen Wohlsein, 5) die örtliche Bewegung, um das Nützliche zu erlangen.

Damit also ein lebendes Wesen das Alles sich selbst leisten könne, ist ihm gegeben: 1) die vegative Potenz, wodurch es sein Sein erhält für sich und andere; 2) die Sinne, wodurch es findet, was schädlich und nützlich; 3) der Intellect, wodurch es sich und das Seinige weise ordnet; 4) das Begehrungsvermögen, wodurch es sich zu dem ihm Convenirenden hinneigt; 5) die Ortsbewegung als Mittel, das Nützliche zu erlangen und das Schädliche zu fliehen.

Es versteht sich von selbst, daß jedes lebende Wesen an diesen fünf vitalen Potenzen je nach seiner Vollkommenheit participirt, sei's rücksichtlich der Zahl der Potenzen, sei's rücksichtlich der Vollkommenheit derselben.

Eben so versteht sich, daß nicht alle Potenzen einerlei Wesen haben. Einige sind körperlich, und kommen auch rein körperlichen Wesen, den Pflanzen und Thieren, zu, nämlich die vegatative, sensitive, appetitive und locomotive Potenz. Andere dagegen sind, wie sich später zeigen wird, geistig, nämlich der Intellect und das intellective Begehrungsvermögen, welches wir Wille nennen. Die ersteren Potenzen sind die organischen, die letztern aber sind nichtorganische: die erstern üben ihre Thätigkeit nur durch körperliche Organe aus; die letztern sind thätig ohne Organe. Die ersten eigenen dem ganzen aus Leib und Seele bestehenden Compositum, die letztern sind nur in der vernünftigen Seele. Wie diese Potenzen in der anima separata bleiben, darüber in der Metaphysik.

## Achter Artikel.

## Rückschau und Umschau: die sogenannten occulten Kräfte der Neuern; Act und Potenz in ihrer Wichtigkeit.

### §. 100.

Bevor wir zur speciellen Psychologie übergehen, wird es gut sein, das bis jetzt Gelehrte zu überblicken mit Rücksicht auf antiperipatetischen und antischolastischen Fassungsversuche der psychologischen Probleme.

Man wird aus der bisher vorgelegten Lehre des englischen Meisters nicht unschwer entnehmen, daß dessen Naturphilosophie überall gegen einseitige Extreme gerichtet ist: sowohl nämlich gegen den einseitigen Dualismus, als auch gegen den einseitigen Monismus, und wiederum sowohl gegen den einseitigen spiritualistischen (oder idealen) Monismus, als gegen den einseitigen materialistischen (oder realen) Monismus. Den Grund aller dieser Einseitigkeiten, Halbheiten und deßhalb Unrichtigkeiten gibt Thomas in ihrer radicalsten Quelle an, nämlich: „hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum" — und gleicher Weise: „hoc accidit eis ex ignorantia formae;... forma enim non est id, *quod* est, sed *quo* est" (Sa. th. p. 1. q. 45. a. 8. cf. ibid. q. 65. a. 4). — Die Lehre von Materie und Form, Potenz und Act ist, wie wir früher gesagt, die eigentliche Fundamentaldoctrin für die ganze Philosophie, für alle Zweige derselben, auch für die Moral, wie denn Thomas auch für letztere auf den radicalen Grundfehler in gleicher Weise aufmerksam macht: „Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt *totaliter ab intrinseco*, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero, quod *totaliter sint ab extrinseco*, sicut ponentes, formas corporales esse ab aliqua causa reparata" welchen Extremen gegenüber er dann die dritte richtige Ansicht bezeichnet als: „aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, in quantum sc. praeexistunt in materia in *potentia*, et partim ab extrinseco, in quantum sc. reducuntur ad actum per agens" und fährt dann also fort: „*ita etiam* circa scientias et virtutes aliqui posuerunt eas esse ab intrinseco ita sc., quod omnes virtutes et scientiae naturaliter

praeexistunt in anima (das ist die im Anfange des hier mitgetheilten Textes genannte latitatio formarum i. e. formae latenter existentes), sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tollantur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et haec fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt, quod sint totaliter ab extrinseco, i. e. ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero (und das ist die Ansicht, welche Thomas als die richtige vertritt) dixerunt, quod, secundum *aptitudinem*, scientiae, virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum *perfectionem*, ut Philosophus dicit in 2. Ethic. c. 1. et hoc verius est" — Sa. th. 1. 2. q. 63. a. 1. (also partim ab intrinseco, partim ab extrinseco, und zwar, wie der nachfolgende weitere Text wiederholt hervorhebt: ab intrinseco secundum aptitudinem et inchoationem; ab extrinseco secundum perfectionem).

Mit dieser, hier unter dem universalsten Gesichtspuncte, gegebenen Lehre des h. Thomas, die durch alle Gebiete der Wissenschaft in gleicher Weise durchschlägt, ist der **dynamischen** und **mechanischen** Theorie aller und jeglicher Formation und Evolution gleichmäßig ihr Recht belassen und diese Entwickelung auf die obersten Principien der Metaphysik in den creatürlichen Dingen basirt. Um hier speciell von der Formation der physischen Wesen zu reden, so ist mithin zu sagen: weder die alte idealistische Ansicht des Platon, noch die neueste spiritualistisch-idealistische des Hegel, und: weder die alte realistische, atomistische Ansicht des Leucip und Epicur, noch die neuere und neueste realistisch atomistische Ansicht des Cartesius und unserer gegenwärtigen Physiker geben

die Wahrheit, die volle Wahrheit, eben so wenig, als mit den Leibnitz-Wolf'schen „occulten Kräften" etwas gefördert ist. Die Wahrheit liegt in der Mitte aller dieser Extreme und Einseitigkeiten: diese wahre Mitte ist die Lehre des h. Thomas.

## §. 101.

Wie Thomas diese richtige Mitte zwischen der realistisch materialistischen und der idealistisch spiritualistischen Weltconstruction gehalten und die schlimme Consequenz beider, sowohl den materialistischen als spiritualistischen Pantheismus beseitigt habe, ist leicht erklärbar durch die richtig verstandene Lehre von **Form und Act***) sowie von **Potenz und Materie**. Alles beruht auf dieser Fundamentallehre, und ich muß deshalb nochmals bemerken, daß ich die Anfänger nicht genug darauf aufmerksam machen kann. Durch die Lehre von der Form und dem Acte hat Thomas die ideale spiritualistische Seite der Wahrheit (oder Wirklichkeit) gewahrt, und durch die Lehre von der Materie und Potenz die physisch

---

*) Das ist, wie schon anderwärts bemerkt worden, die vielbesprochene Entelechie — ἐντελέχεια = species, forma, actus, perfectio. cf. Albert M. opp. omn. tom. 3. p. 47. Das Verhältniß von species, forma und actus wird man nach dem oft und überall wieder und wieder Gesagten verstehen: species ist die forma intelligibilis; forma est id, per quod est ens seu actus; actus est esse formae.

reale Seite, so wie durch Beides das doppelte Element der Nothwendigkeit und der Contingenz (jener auf Seite des formalen, dieser auf Seite des materialen und potentialen Princips) in allen Dingen als innigst in einander greifend gewahrt ist. Nach dem früher über die Form und Materie Gesagten wird man es jetzt richtig verstehen, wenn ich sage: die Form ist in allen Dingen das Unkörperliche, das Geistige („nullum corpus est forma" Th.), dagegen die Materie und das Potentiale überall das Nichtgeistige, das *κατ᾽ ἐξοχήν* physisch Materielle, wie wir es gewöhnlich zu verstehen gewohnt sind. Die Formen, weil nicht das, was ist, sondern das wodurch Etwas (die wirklichen Dinge, die Composita) ist, sind nicht in genere et specie, sondern nur die Dinge selbst, die **Composita** sind in genere et specie (Sa. th. p. 1. q. 76. a. 3. ad 2.) d. h. nämlich: nicht ontologisch, obwohl wir logisch von Genus und Species der Formen sprechen können; ontologisch sind alle Formen in demselben Genus, nämlich eben in dem der Form, gegenüber der Materie. Deßhalb (weil nämlich das Geistige) ist die Form auch allein das Intelligibile, die Materie als solche das Nichtintelligibile; letztere ist nur durch die Form intelligibel. Die Form als Act ist das Wirkliche im stricten Sinne des Wortes, das eigentlich und wahrhaft Wirkliche; die Materie als das Potenziale das eigentlich Nichtwirkliche, sondern nur in gewisser Rücksicht (secundum quid) Wirkliche, so daß also der größte Fehler unserer antithomistischen Philosophie gerade hier sich zeigt, wenn wir gewohnt worden sind, das Materielle als das „Reale" zu bezeichnen, während es der Wahrheit gemäß gerade umgekehrt der Fall ist; nicht die Materie ist das Vorzüglichere und die Form der Materie wegen,

sondern gerade umgekehrt, die Form ist das Vorzüglichere und die Materie der Form wegen da, wie sie durch die Form auch erst wirklich wird. Uebrigens kann unser Sprachgebrauch bestehen bleiben und auch mit gutem Recht, wenn man die Bezeichnung „Realität" mit Beziehung auf das „Erkenntnißprincip," nicht aber in Bezug auf das „Seinsprincip" nimmt. Wir corrigiren ja doch unseren gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn wir auf das innerste Wesen der Dinge eingehen wollen und dann sagen: „das **Wahre**, im prägnanten Sinne, das eigentlich Wahre also, ist dies oder jenes an der Sache" d. h. das innerste Wesen, die wesentlichste Kraft, wie wir gleich sagen werden, der eigentliche Geist des Dinges, die Quintessenz, die occulte Kraft u. s. w. Das Alles ist nichts Anderes, als mit Einem Worte die Form in ihrer Actualität, oder besser die Actualität oder Wirklichkeit der Form: — das große Geheimniß des **Seins** oder der **Wirklichkeit**, des **Actes**. „Efficacia rei in operando est ex hoc, quod *est* in *actu:* inde est, quod omnis virtus, quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum" (Th. q. 8. de Verit. a. 10.).

## §. 102.

Als man, nach dem Abfall von der peripatetischen Fassung der Principien, (die man in ihrer Geistigkeit und Tiefe nicht mehr zu würdigen wußte) sich nicht mehr zu rathen und zu helfen wußte, und doch sich helfen mußte, um dem philosophirenden Intellecte nicht das „Paupertätszeugniß" unter völliger Impotenzerklärung

auszustellen, verfiel man auf die „latenten und occulten Kräfte:“ Fürwahr eine chikanöse Bezeichnung im Sinne dieser Philosophen: „unbekannte Kräfte!“ Doch: „Nullus est error, qui non intermisceat aliqua vera“ sagt Augustinus, und so ist's auch hier. Jedes Ding, das ist, jedes Sein, jede Wirklichkeit ist eine occulte Kraft! d. h. eine Kraft, die in letzter Instanz, in Bezug auf die Wirklichkeit des Seins, eine uns vollends unzugängliche ist, oder, mit anderen Worten ein Geheimniß, das nur dem zugänglich ist, der die Ursache und Quelle alles Seins ist. Wunderbares Geheimniß in der That! Jeder versteht es, wenn wir von „Wirklichkeit“ sprechen, und versteht es so klar und über alle Maßen sicher, daß man es für überflüssig hält (propter superabundantiam luminis), noch weitere Erklärungen, geschweige denn Beweise, aus noch Klarerem verlangen zu wollen. Und doch wiederum: nichts unbegreiflicher, nichts unerfaßlicher als eben diese Wirklichkeit des Seins! Der denkende Intellect versteht, was ich sagen will, wenn ich mit meiner Sprache an der Grenze ihres Ausdruckes gekommen, sagend: es **ist!** — Daß secundär noch manches Andere uns unerfaßlich bleibt, ist eben secundär und relativ; das primär oder eigentlich Unerfaßliche ist und bleibt uns das Sein selbst.*) Würden wir das „Sein“ als solches erfassen, so würden wir es auch hervorbringen können und — würden sein wie Gott, erkennend Sein und Nichtsein (Gut und Böse).

---

*) Man sehe, wie ich am Schlusse des „Supplementb. zum I. Bd. m. Schule ꝛc. die ganze Philosophie als „Ontologie“ bezeichnet habe.

Mit Thomas ist also so zu lehren: „omnem formam sequitur sua inclinatio, quae est appetitus rei habentis illam formam“ (Sa. th. p. 1. q. 80. a. 1. & passim) und das deßhalb, weil jedes actuale Sein eine Kraft ist, wie es durch eine höchste Kraft hervorgebracht ist, an deren Sein oder Kraft es participirt je nach dem Maße seiner Form und seines Actes, wodurch es über das Nichts, über die Materie und die Potentialität des Seins erhoben wird. „Omne ens appetit suum esse“ wiederholt Thomas immer. Natürlich! denn mit dem Verluste des Seins verfällt man dem Nichts. Sein, die Actualität des Seins, das wirkliche Sein besagt nichts Anderes, als die Vollkommenheit des Seins; jedes Wesen aber erstrebt seine Vollkommenheit als seine Glückseligkeit (cf. IV. Bd. m. Schule 2c. de fine). Das gilt allgemein, nicht blos von den intelligenten, sondern auch von den nichtintelligenten Wesen, und nicht blos von den beseelten, sondern eben so auch von den nichtbeseelten Dingen. Jeder Stein, jedes Stäubchen, eben weil und insofern es am Sein participirt, besitzt eine Kraft, die der Vernichtung widerstrebt. Kurz: **Sein** ist **Kraft!** Und will man einmal von occulter Kraft sprechen, so ist zu sagen, daß jedes Ding, weil ein Sein, seine occulte Kraft hat. Nicht blos die Lebenskraft ist eine occulte, auch die nicht lebendige Erhaltungskraft jedes Dings ist eine occulte — kurz die Seinskraft ist die eigentlich occulte Kraft, die nicht weniger in dem Stein, wie in dem vernünftigen Geiste uns unbegreiflich bleibt. Also: der Ausdruck „occulte Kräfte“ ist viel zu unbestimmt, als daß er etwas nützen könnte, zumal die Kraft, als Ursache, eine vielfache ist und eben aller seiner näheren Bestimmungen bedarf, die wir in der Lehre von den Ursa-

chen kennen und weitläufiger sehen werden im „Suppl. zum III. Bd. m. Schule ꝛc.“ (Siehe S. 9. dies. Bandes). Der genannte Ausdruck wird aber noch viel unbestimmter und unrichtiger, wenn, wie wir früher gezeigt, feststeht, daß keine Substanz unmittelbar durch sich selbst, sondern nur durch die ihr als Proprietäten hinzukommenden Potenzen wirkt. Also sind, wenn wir die Bezeichnung „Kräfte“ nicht in dem allgemeinen Sinne nehmen wollen, wie ich oben gethan, darunter die „Potenzen“ oder Fähigkeiten zu verstehen, wodurch ein Ding thätig oder kräftig wird. Dann folgt aber, daß diese Philosophie der „occulten Kräfte“ auf der äußeren Oberfläche bleibt, weil sie nicht zum Wesen vordringt, wie die Peripatetiker durch den tiefer und höher liegenden Begriff von „Form“ und „Act“ thun: Begriffe, über die hinaus uns keine mehr geboten werden können, weil mit ihnen eben das Allerinnerste erfaßt ist. Ueber das Wesen läßt sich ja nicht hinausgehen.

## §. 103.

Dem gegenüber gibt die peripatetische allgemein verständliche Bezeichnung der fundamentalsten, obersten, generellsten Principien durch Potenz, Form, Act — trotz aller erübrigenden und bleibenden Unerfaßlichkeit — ein wunderbares, nicht blendendes, aber auch nicht mattes, sondern für unsere intellectuelle Sehkraft wohlthuendes Licht, das sich durch alle Regionen des Seins ergießt, von der reinsten Actualilät des absoluten Seins hinab, bis zur reinsten Potentialität der Materie durch alle

specifischen Abstufungen der Composition von Potenz und Act und der doppelten Composition von Potenz und Act, so wie von Materie und Form. Ich sage: durch alle specifischen Abstufungen; das nicht so, als ob die höchste Stufe, das absolute göttliche Sein, nur eine graduelle Erhöhung über das bewegliche (creatürliche) Sein innerhalb desselben Genus wäre. Vielmehr ist eine radicale unendliche Kluft statuirt zwischen dem göttlichen, (absolut) **unbeweglichen** Sein einer Seits und dem creatürlichen, **beweglichen** Sein anderer Seits, welche beide das Sein blos in analogem Sinne gemein haben. Wohl nie ist eine genialere, weil wahrere und tiefgreifendere Definition gegeben worden, als die der peripatetischen Schule, wenn von Gott gesagt wird: „Deus est actus purus," und „immobile omnia movens," dagegen von dem creatürlichen Sein: „ens compositum ex actu et potentia — ens mobile" und wenn dann motus definirt wird als „actus entis in potentia prout in potentia ad actum perfectum." Wie sich das simplex (omnino) und das duplex (oder compositum) gegenüber steht, so Creator und Creatur; — und, nachdem so zwei verschiedene (diversa) Regionen des Seins gesetzt, wenn wir die letztere Region des Seins, die der entia duplicia seu composita, nehmen: wie das dupliciter compositum dem simpliciter compositum gegenübersteht, so dieses als das Geistige jenem als dem Körperlichen, wie eben gesagt und anderwärts (Metaphysik) bewiesen wird, daß das creatürliche geistige Sein nur die einfache Composition von Potenz und Act, dagegen das körperliche Sein nicht bloß diese Composition, sondern auch noch die von Materie

und Form besitzt.*) Das einfach zusammengefaßte Sein oder das geistige Sein (das „*simpliciter* compositum“ gegenüber dem „*dupliciter* compositum“ wo das „simpliciter“ in einem anderen Sinne genommen ist, als in dem von „schlechthin = simpliciter“) erhebt sich dermaßen über die Materie oder das doppelt zusammengesetzte Sein, daß es selbstständig subsistiren kann ohne das materielle Sein, obwohl auch hier wieder eine Stufenordnung vorhanden, insofern das eine geistige Sein (das der Engel) durchaus Nichts mit dem materiellen Sein zu schaffen hat, wohl aber das geistige Sein des Menschen, weil hier die geistige Seele die „forma corporis“ wird, und sohin als „principium *quo*“ (nicht quod) auch als „materiell“ bezeichnet werden muß. — In den doppelt zusammengesetzten und deßhalb materiellen Wesen ist die forma informans insofern total materiell, als diese nicht ohne die Materie subsistiren kann; nichts desto weniger erheben sich diese Formen in vielfacher Weise über die crasse Materie, und je nach dieser Erhebung werden auch die nichtgeistigen Dinge geistiger (in analogem Sinne), wie das gezeigt worden ist. So geht die Stufenfolge des Seins aufwärts und abwärts in wundervollem Aneinander- und Ineinandergreifen („supremum infimi attingit infimum supremi“ Th.), ohne daß die specifische selbstständige Verschiedenheit aufgehoben und ein pantheistisches Chaos des Seins statuirt würde.

---

*) Diesem körperlichen Sein gegenüber nennen wir das geistige Sein mit Recht simplex; dann muß man aber dieses simplex von dem simplicissimum oder omnino simplex des göttlichen Seins unterscheiden.

## §. 104.

Betreffs dieser „specifisch selbstständigen Verschiedenheit" gegen die „pantheistische Einerleiheit" hebe ich schließlich für die scharfsinnigen deutschen Philosophen nochmals die Fundamentaldoctrin von „Potenz und Act" hervor durch Hinsetzung zweier Texte aus einem alten Scholastiker und gewaltigen Commentator des Thomas, aus Cajetan nämlich. Vielleicht wird man endlich Demuth genug besitzen, um erst die Alten zu fragen, ehe man mit selbstständigen Scharfsinn antwortet.

Zuvörderst: die Lehre von „Potenz und Act" destruirt von vornherein alle die Einwendungen, welche aus dem Nichtverständnisse und Mißverständnisse der Einheit in der Zusammensetzung und der Zusammensetzung in der Einheit des Seins hervorgehen, oder, mit den Worten des Cajetan, so: „deficit ex communi *caligine*, qua naturam entis et unius per compositionem non vident et tamen in ejus principiis fatentur." Und dann fährt Cajetan, dieser mit allen philosophischen Fragen durch und durch vertraute Commentator, den Nagel stets auf den Kopf treffende malleus sophistarum also fort: „quotidie resonamus (und es kann nicht genug ertönen), quod ex duobus existentibns in actu non potest fieri unum per se ens, sed ex actu et potentia. Nec est alia causa quaerenda, et tamen, cum haec applicanda sint, ad glossas venitur, operientes positam in propatulo veritatem. Ideo namque ex actu et actu non potest ens, nisi per

accidens, constitui, quia quilibet actus, quantumcunque imperfectus, naturam quandam et quod quid erat esse constituit; ponit enim vel quid, vel quale, vel quantum etc. Ex duabus autem naturis et quiditatibus, quantumcunque imperfectis, constat non fieri *unum per se*. Nihil enim refert, an sit perfecta vel imperfecta essentia vel quiditas ad hoc, quod non possit cum alia *unum per se* facere. Quoniam hoc repugnat non ex perfectione quiditatis, sed ex hoc, quod in se quaedam quiditas est. Ex quibusque namque duabus speciebus par est impossibilitatis ratio, quod fiat *unum*, quamvis una magis repugnet, quam altera ex propriis. Ex potentia vero et actu ideo manifeste fit *unum*, quia potentia, ut sic, nullam naturam aut quiditatem ponit; non enim ponit quid, aut quale, aut quantum, sed hoc tantum, quod *potentiale* est respectu talis naturae. Actu vero naturam secum, aut formaliter aut causaliter, causalitate tamen formali afferente, nonnisi *unum* „„quod quid erat esse"" *) constitui potest ex eo, et tali receptivo. Et propterea non opportet quaerere, quo modo ex actu et potentia fiat *unum*. Sed, si res illa, quae est potentia, aliam ponit naturam et non est potentia tantum, jam componitur res non ex actu et potentia tantum, sed ex actu et actu, et consequenter non fit *ens nisi per accidens*, nec opportet aliam quaerere causam. — Unde intolerabilis est caecitas eorum, qui ponunt, compositum *per se ens* constare ex actu et

---

*) Der Aristotelische Ausdruck „ὅ τι ἦν εἶναι = quod quid erat esse" für quiditas ist aus der Logik und Erkenntnißtheorie (Supplementh.) bekannt.

potentia constante ex actu et potentia; est enim implicatio in adjecto, quoniam est ponere, quod fiat ex duobus actibus, et quod fiat non ex per se potentia, quoniam accidit praecedenti composito talis potentia; est enim praeter ejus rationem, ut patet. Nec posset reddi ratio, quare magis fit *per se unum* ex anima et corpore, quam ex proximo illuminabili (puta diaphano et lumine;) sunt enim proprius actus et propria potentia. Et super hoc fundatur ratio s. Thomae, quae *unitatem* entis ex *unitate formae* probat, quia alioquin *unum* ens non esset" (Com. in Sum. th. p. 1. q. 76. a. 3.).*) Das creatürliche oder gewordene Wesen ist, trotz seiner wesentlichen, specifischen Einheit (unitas *per se*, nicht per accidens) ein Compositum im Sein, nicht aber ein Compositum aus zwei Sein (actuellen Sein), sondern aus zwei Principien des Seins, aus Form und Potenz, aus denen das actuelle Sein in genere ontologico besteht, so zwar, daß das Sein nicht das recipiens für die Form wäre, sondern so, daß die Potenz das recipiens und die Form das receptum ist, folglich so, daß das Sein als actus oder actuale Form das **Allerformalste** **) und **Allerinnerste** ***) des Seins ist, und so das creatür-

---

*) Dabei erinnere man sich, was wir anderswo über die substanziale Form gelehrt haben: „formae consistunt in indivisibili — non admittunt neque magis neque minus — sunt sicut numeri" Th. passim.

**) Th. Sa. th. p. 1. q. 8. a. 1.: „Esse est maxime formale respectu omnium, quae in re sunt." Siehe „Suppl. zum I. Bd. m. Sch."

***) Th. Sa. th. p. 1. q. 8. a. 1. & q. 105. a. 5.: „Esse est maxime intra rem."

liche Sein als esse *receptum* (cf. Metaphysik)*) dem **reinen** Sein (actus purus) Gottes in unausfüllbarer Kluft entgegensteht, während wiederum jede Species des creatürlichen Seins der anderen als selbstständige Einheit gegenübersteht und endlich jedes concrete Suppositum und Individuum, als ultima completio substantiae (denn das ist die Definition von Suppositum, und, wenn *intellectualis* substantiae gesetzt wird, von Individuum) als sui juris et incommunicabilis jedem anderen Suppositum und Individuum gegenübersteht.

Nun wird man verstehen, was es heißt, wenn Thomas das creatürliche, endliche, werdende, mobile Sein als „potentiales Sein" bezeichnet und es damit in seiner innersten Wurzel characterisirt gegenüber dem „rein actualen Sein" Gottes.

Gehen wir über zu der zweiten Bemerkung aus Cajetan.

## §. 105.

Mit dieser zweiten Bemerkung aus Cajetan soll die letzte Ausflucht in der „**Fundamentallehre von Potenz und Act**" abgeschnitten werden.**)

---

*) Th. Sa. th. p. 1. q. 3. a. 4. et q. 4. a. 1. et q. 5. a. 1.: „Esse non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed e converso; est enim actualitas omnium."

**) Man vergesse nicht, daß die Psychologie des h. Thomas darin ihren sonnigen Culminationspunct hat, daß die Seele als „actus corporis" gefaßt wird.

Sehen wir den Text des h. Thomas zuerst, worauf sich der Commentar des Cajetan bezieht, damit sowohl dem Meister, als dem Schüler die gebührende Ehre verbleibe. In dem meisterhaften Artikel 5. der 75. Quästion im 1. Theile der Sum. th. beantwortet Thomas die Frage: „utrum anima sit composita ex materia et forma?“ wie wir früher gesehen. Die erste Objection gegen die negative Antwort auf diese Frage sagt so: „Videtur, quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia, quaecunque sunt in actu, participant primum actum, qui est Deus, per cujus participationem omnia sunt et bona et entia et viventia....Ergo quaecunque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia..., videtur, quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.“ Das ist die gewichtige Objection, auf welche Thomas die viel gewichtigere Antwort gibt: „dicendum, quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum virtualiter, in se omnia praehabens...Unde participatur a rebus non sicut *pars*, sed secundum diffusionem et processionem ipsius.*) Potentia autem, cum sit receptiva actus, opportet, quod actui proportionetur. Actus vero recepti,**) qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quaedam partici-

*) Al.: diffusionem processionis. Man hüte sich, an dem Ausdrucke „diffusio, processio“ Aergerniß zu nehmen: „bonum est diffusivum sui“ (Dion. et Thom.).

**) Siehe vorigen §.

pationes ejus, sunt *diversi.* Unde non potest esse potentia *una*, quae recipiat omnes actus, sicut est *unus* actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas (d. h. absolutas a particularitate = universale Formen).*) Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit, quod anima sit composita ex materia et forma." So weit Thomas selbst. Dazu sagt nun Cajetan: „In responsione hac nota pulchram doctrinam, quod in ordine actuum, qui est ordo causae *efficientis*, fit reductio ad *unum* numero, a quo omnes alii actus sunt. In ordine vero potentiae, qui est ordo causae *materialis*, non fit reductio totius universi ad unam nnmero potentiam, sed ad unam potentiam analogiâ i. e. in multas potentias ordinatas ad diversos actus, et convenientes inter se proportione (diese proportio ist eben die analogia), quia quaelibet se habet ad actum suum, sicut alia ad suum. Ordo autem inter eas est juxta ordinem actuum, quorum sunt capaces. Et sic reductio in genere causae materialis *tripliciter* fieri potest: *primo* omnium ejusdem generis, et sic ad unam numero potentiam; *secundo* totius universi, et sic ad unam analogia; *tertio* ipsa-

---

*) Man denke an den wichtigen Satz, der immer und überall gegenwärtig sein muß: „natura cujuscunque rei ex ejus operatione ostenditur" (Th. Sa. th. p. 1. q. 76. a. 1.).

rum potentiarum, et sic una non resolvitur in aliam, universaliter loquendo, quia nec potentia intellectus in potentiam materiae, nec e converso resolvi potest: — quamvis una inter eas sit infima ordine imperfectionis, puta materia prima. Et ratio subtilissima s. Thomae est, quia potentia etiam prima est *intrinseca* rei, cujus est: et ideo opportet esse diversorum diversam. *Efficiens* vero primum nihil est rerum (d. h. geht nicht in die effectuirten Dinge ein): et ideo stat, *unum* omnium esse. Causa enim materialis est intrinseca, effectiva vero extrinseca." Indem alle, mehr oder weniger actuelle, Dinge als actus mixti (sc. mixti cum potentia) in unendlicher Entfernung von dem actus purus des absoluten oder göttlichen Sein bleiben, müssen doch nichtsdestoweniger alle Dinge oder Seinsarten als actus mixti zurückgeführt werden auf **das Sein** als actus purus, insofern jenes theilweise Sein an dem Sein participirt — participirt nicht univoce, sondern analogice, und zwar in dem Maße participirt, als dasselbe ex parte actus & ex parte potentia mehr von jenem (actus) und weniger von dieser (potentia) in sich schließt, ohne aber je reiner Act werden zu können. (Siehe Metaphysik; es schlösse das eine contradictio in adjecto in sich, wenn man sagte: ein gewordenes Absolute d. i. ein actus purus *cum* potentia). In dem Maße, als das Sein wirklich wird, oder in dem Maße, als der Act des Seins sich über die materiale Potenz erhebt, in eben dem Maße wird das Sein ein geistiges Sein, oder mit Thomas zu sprechen: „quo actualius, eo spiritualius;" und: „quo spiritualius, eo Deo propius," und: „quo materialius, eo nihilo propinquius," wie wir früher von der materia prima mit Augustinus gesagt haben, daß sie sei „prope

nihil." Nur verwechsele man nicht die „materiale Potenz" mit der „Potenz schlechthin" als ein univocum; es sind nur analoga, da ja nicht jedes potentiale Sein ein materiales, wohl aber jedes materiale ein potentiales ist, und so in den materialen Dingen die doppelte Composition von Potenz und Act, Materie und Form, dagegen in den immateriellen Dingen blos die einfache Composition von Potenz und Act ist.

---

# Zweiter Theil.

## Von den Seelen im Speciellen.

---

## Erstes Hauptstück.

### Von der anima vegetativa oder Pflanzenseele.

### §. 106.

Nachdem im vorhergehenden allgemeinen Theile die Grundlage der Psychologie weitläufig behandelt worden, kann ich mich in dem nachfolgenden speciellen Theile um so kürzer fassen, namentlich mit Rücksicht auf den zunächst von mir festzuhaltenden Zielpunct. Das erübrigende Material für die specielle Psychologie ist zwar noch ein gewaltig großes; aber in unserer Zeit muß zunächst die Hauptsorge auf die principielle Grundlage verwandt werden. Ist diese einmal gut gelegt und sind dann die allgemeinsten Grundlinien des aufzuführenden Gebäudes als die zunächst speciellern Applicationen der Principien gezeichnet, so sind die Hauptschwierigkeiten überwunden (aller Anfang ist nämlich schwer, wie das Sprüchwort richtig sagt) und man wird dann mit Lust und Liebe an selbsteigene weitere Application und Ausführung gehen. Man wird nunmehr immer den Satz des Meisters vor

Augen haben: „omnis cognitio fit per reductionem ad principia“ (Th. passim).

## §. 107.

### Wesensbestimmung.

Nach der früher gegebenen und erklärten Definition von Seele im Allgemeinen als „actus corporis physici organici habentis vitam in potentia“ leuchtet ein, daß die vegetative Seele im Speciellen definirt werden muß als „actus corporis physici organici habentis vitam *vegetativam* in potentia.“ Nach der anderen gegebenen und erklärten Definition (welche, wie gezeigt wurde, mit der ersten auf dasselbe hinausläuft), nämlich, daß die Seele im Allgemein sei das „primum principium vitae“ muß die vegetative Seele genannt werden das „primum principium vitae *vegetabilis* seu vegetandi.“ Beide Definitionen bezeichnen das Wesen der Seele, insofern zwar, als dasselbe das eine Mal unter dem Gesichtspuncte des Acts, und das andere Mal unter dem Gesichtspuncte des primum principium gefaßt wird. Da Alles das, was wir von der Seele im Allgemeinen gesagt haben, natürlich auch von der vegetativen Seele gelten muß, so haben wir uns hier blos auf das früher Gesagte zu beziehen. Daraus geht von selbst hervor, daß auch die vegetative Seele kein Körper, sondern eine Form und der Act eines Körpers — „non corpus, sed corporis actus“ (Thom.), weil kein Körper eine Form ist — „nullum corpus est

forma". Aber sie ist der Act nicht des Körpers auf der untersten Stufe, nicht eines anorganischen Körpers d. h. eines Körpers, der nicht blos homogene Theile hat (partes similares), sondern eines solchen, der durch eine gewisse Disposition und Subordination von heterogenen Theilen (partes dissimilares) zur Ausübung von mannigfaltigeren Bewegungen, als die der aus homogenen Theilen bestehenden anorganischen Körper sind, eingerichtet und tauglich ist nach Art eines künstlichen Instrumentes, das wegen Verschiedenheit und Gliederung seiner Theile zu höheren, edleren Operationen geeignet, als solche Hülfsmittel, die man ihrer Einfachheit wegen nicht im eigentlichen Sinne „Instrumente", sondern nur „Mittel" (media) nennen kann.

## §. 108.

So sehr sich auch das Leben der sensitiven Wesen von dem Pflanzenleben unterscheidet und so sehr ersteres sich über das letztere erhebt, so kann es doch keinem gegründeten Zweifel unterliegen, daß den Pflanzen wirklich und mit Recht Leben zugeschrieben werden müsse und sie dadurch specifisch von den leblosen unorganischen Dingen auch ihrem Sein nach sich unterscheiden (nach dem oft erwähnten Satze des h. Thomas: „natura unius cujusque rei cognoscitur ex ejus operatione": wo demnach die operatio eine specifisch verschiedene ist, da muß auch die Natur selbst eine specifisch verschiedene sein, denn: „operatio sequitur esse, et eodem modo aliquod operatur quo est" Th.). Das nun, was wir um uns herum

(„in iis, quae circa nos sunt" Th. wie früher erklärt worden) lebend nennen, manifestirt sich vorzugsweise durch die zwei Operationen: Selbstbewegung und Erkenntniß (diese im weiteren Sinne genommen, auch die sensitive befassend), das niedere Leben durch die Selbstbewegung allein, das höher stehende zugleich mit der Erkenntniß. Den Pflanzen muß aber wirklich die Selbstbewegung, wenn auch nicht die progressive oder locomotive als besondere Unterart der Selbstbewegung, zugeschrieben werden gegenüber den unorganischen Dingen, weil sie 1) eine von innen heraus (ab intrinseco) geschehende Bewegung, und 2) eine durch eigenthümliche bestimmte Organe geschehende Bewegung besitzen. Zwar ist auch hier, wie bei den anorganischen Dingen eine alteratio und augmentatio, und dieses vermittels der attractio und expulsio vorhanden, aber Alles das ist deßhalb in specifisch verschiedener Weise vorhanden, weil eine intussusceptio des Nutriments vorhanden, eine Verarbeitung des aufgenommenen Nutriments durch heterogene Theile oder Organe, und dadurch ein Wachsen (augmentatio) nicht durch appositio et juxtapositio, sondern durch ein interna aggeneratio, und dadurch die fructificatio (das Hervorbringen von Blüthe und Frucht), so wie die productio seminis (Samenerzeugung), um abermals ein Aehnliches durch einen in gleicher Weise wiederkehrenden Zeugungsproceß hervorzubringen. Und nicht blos geschieht diese Production von innen heraus, sondern durch verschiedene Organe, von denen das eine diese, das andere jene Function hat, so zwar, daß diese Organe in verschiedener Weise von der substanzialen Form informirt werden, wie der Unterschied zwischen Blüthenblätter und Stengelblätter, hinwieder zwischen den verschiedenen Thei-

len der Blüthe in Kelch und Staubfäden, vor Allem aber die nach unten treibende Wurzel gegenüber dem nach oben treibenden Stamm, so wie das künstliche Zellengewebe offenbar zeigt. Dem gegenüber ist die alteratio und augmentatio bei den unorganischen Wesen eine ganz andere: wenn das Feuer erwärmt, so erwärmt es in gleicher Weise mit allen seinen Theilen; wenn das Eisen erwärmt wird, so wird es in allen seinen Theilen gleichmäßig erwärmt; wenn der Magnet anzieht, so zieht er mit allen seinen Theilen gleichmäßig an, wie auch in gleicher Weise das Abstoßen geschieht. Weil in diesen anorganischen Dingen nur homogene (partes similares) vorhanden, so ist die Augmentation eine äußere durch Juxtaposition und nicht durch eine Intussusception. Die durch letztere hervorgebrachte Bewegung allein nennen wir „Selbstbewegung", wie sie zum Leben im stricten Sinne des Wortes erforderlich ist. Es ist aber dazu nicht nothwendig, daß die Lebensbewegung immer ein actio immanens sei, wie sie erst bei der sensitiven Seele anfängt. Deßhalb sagt Augustinus 1. de liv. Dei 10: „plantas, licet non sentiant, vivere tamen et posse mori et occidi", und allegirt dafür den Text: „et occidit in grandine vineas eorum" (Ps. 77). Gleicher Weise sagt der Apostel: „Tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur" (1. Cor. 15). So auch die Ausdrücke: „cum ramus tener fuerit et *nata* fuerint folia" (Matth. 23, 28) und: „nisi granum frumenti cadens in terram *mortuum* fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum *fructum* afferet" — „quasi vitis fructificari" u. s. w. Und so sind die dem Pflanzenleben gegenüber dem anorganischen Wesen eigenthümlichen Ausdrücke gang und

gäbe in allen Sprachen: wachsen, nähren, blühen, Frucht bringen, verwelken, absterben, durch welche Ausdrücke die Lebensbewegung im eigentlichen Sinne bezeichnet wird.

## §. 109.

### Vermögen der vegetativen Seele.

Während die Seele selbst das erste, das radicale Princips des Seins und der Thätigkeit ist, sind die Vermögen, in Bezug auf die Seele, secundäre Principien, an sich aber die primären, weil nächsten und unmittelbaren, Principe der Thätigkeit. Die vegetativen Vermögen sind mithin die nächsten Principe der vegetativen Thätigkeit. Diese vegetative Thätigkeit als specifische ist die, **das Aliment in die Substanz des lebendigen Wesens umzuwandeln**, denn dadurch unterscheiden wir die vegetative Thätigkeit von jeder anderen. Das Aliment nämlich ist die Materie; die Substanz des lebenden Wesens aber ist das eigenthümliche formale Object, auf welches sich das vegetative Vermögen bezieht und wodurch dasselbe also mittelbar specificirt wird; die eigenthümliche Thätigkeit aber ist die Umwandlung der Materie, und durch diese eigenthümliche Thätigkeit wird das genannte Vermögen unmittelbar specificirt, wie das früher gezeigt worden.

Der vegetativen Vermögen sind drei: das ernährende, das vermehrende und das erzeugende Vermögen (**potentia nutritiva, augmentativa et generativa**), deren Nothwendigkeit und Verschiedenheit sich leicht herausstellt. Das

ernährende Vermögen muß die zerfallenden Theile erhalten; das vermehrende Vermögen muß die nothwendige (für sich und Anderes nothwendige) Quantität hervorbringen; das erzeugende Vermögen muß das Ding in seiner Species erhalten. Der h. Thomas drückt sich hierüber also aus: „Vegetativum habet pro objecto corpus vivens, ad quod triplex animae operatio necessaria est: una quidem, per quam *esse* acquirat, et ad hoc ordinatur potentia *generativa*; alia vero, per quam acquirat debitam *quantitatem*, et ad hoc ordinatur vis *augmentativa;* alia demum, per quam corpus viventis *salvetur* et in esse et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur potentia *nutritiva*“ (Sa. th. p. 1. q. 78. a. 2).

## §. 110.

Zu beachten ist aber, daß, wie schon früher gesagt, nicht alle Seelen alle Vermögen zu haben brauchen, daß mithin auch die vegetative Seele nicht immer und überall alle vegetativen Vermögen zu haben braucht. Bei denjenigen vegetabilischen Substanzen, welche die generative Potenz nicht haben, supplirt die allgemeine siderische und tellurische Kraft solchen Defect. Doch steht nichts entgegen, auch in solchen vegetativen Wesen eine gewisse seminale Kraft anzunehmen, wiewohl sie diese nicht auf die Weise selbstständig brauchen können, wie die übrigen, vollkommneren Wesen derselben Gattung.

Beachtenswerther aber dürfte sein, daß diese Potenzen wirklich verschieden sind von der „natürlichen Wärme" (Th. Sa. th. p. 1. q. 108. a. 1. ad 3. und q

78. a. 2. ad 1). Die genannten Fähigkeiten sind nämlich die Eigenthümlichkeiten der vegetativen Seele. Diese aber steht höher und ist edler, als die elementarischen Formen. Folglich muß die vegetative Seele auch edlere Eigenthümlichkeiten haben, die von den Qualitäten der elementarischen Dinge verschieden sind. Ueberdies: die vegetativen Potenzen leisten viele Dinge, die über das Bereich der natürlichen Wärme hinausgehen. Ferner: so wie unter den elementarischen Körpern die edleren auch jedesmal ihre distincten und höheren Qualitäten vor den unedleren Körpern und deren Qualitäten voraushaben, so dürfen in gleichem Maaße auch der vegetativen Seele als einer höhern Form des Seins ihre höheren Eigenthümlichkeiten, die sie vor denen der elementarischen Körper voraushat, nicht abgesprochen werden. Endlich: die Erfahrung zeigt, daß gewisse lebende Wesen die größte vegetative Thätigkeit entwickeln, während ihre natürliche Wärme eine äußerst niedrige ist, in dem Maaße sogar, daß das Princip der Kälte vorherrschend zu sein scheint.

## §. 111.

Daß die drei genannten Potenzen die nutritive, augmentative und generative, wirklich von einander verschiedene Potenzen sind, kann ebenfalls keinen Zweifel unterliegen (Th. Sa. th. p. 1. q. 78. a. 2. und q. 77. a. 3.). Die Potenzen werden nämlich, wie gezeigt worden, distinguirt nach Verschiedenheit der Objecte, auf welches sich die Potenzen formal zu beziehen haben. Die genannten Potenzen beziehen sich aber auf formal verschie=

dene Objecte: die generative bezieht sich auf das Aliment als transformabel in ein anderes, lebendes Wesen; — die nutritive bezieht sich auf das Aliment als transformabel in die Substanz des Ernährten; die augmentative bezieht sich auf das Aliment als transformirend die Quantität. Auch zeigt es sich zudem, daß die nutritive und augmentative Potenz vorhanden sein können ohne die generative, und ebenso, daß die augmentative Potenz aufhören kann, während die nutritive bleibt. Endlich: diese Potenzen befinden sich in verschiedenen Organen: die nutritive und die augmentative scheinen sich durch den ganzen Körper zu erstrecken, die generative dagegen nur über einen bestimmten Theil des Körpers.

## §. 112.

Es wären nun der Ernährungsproceß, der Vermehrungsproceß und der Generationsproceß einzeln vorzunehmen. Obschon die Ernährungs- und die Vermehrungsthätigkeiten nicht blos interessante, sondern auch sehr wichtige Untersuchungen bieten, so ist doch die Generationsthätigkeit vorzugsweise die wichtigere und reicht es für meinen gegenwärtigen psychologischen Zweck hin, blos letztere näher zu behandeln, so weit nothwendig ist. Eine irrige Ansicht über die Generation kann leicht zu den allerschlimmsten philosophischen und theologischen Irrthümern führen, insonderheit zu materialistischen und pantheistischen Irrthümern durch die Erscheinung der sogenannten generatio aequivoca; zu theologischen

durch den Begriff der Generation selbst, der in den beiden höchsten Mysterien des Glaubens, wie nicht minder in dem moralischen Leben vorkommt.

## §. 113.

### Der Generationsproceß.

Da Alles, was wir um uns herum („in iis, quae circa nos sunt" Th.), in unserem Kreise der Natur lebendig nennen, dem Tode oder der Corruption unterworfen ist, so musste die generative Thätigkeit dazu gegeben werden, damit durch dieselbe die Dinge, nicht rücksichtlich der einzelnen Individuen, als vielmehr rücksichtlich der Species erhalten werden. Nehmen wir nun die Generation blos in Bezug auf die corruptiblen lebenden Wesen: so ist die Generationsfähigkeit das Vermögen eines lebenden Wesens, das Aliment in ein neues lebendes Wesen, welches dem Erzeugenden ähnlich ist, zu verwandeln. Diese Erzeugung der corruptiblen lebenden Wesen muß unterschieden werden von der Erzeugung, wie sie allen, auch den nicht lebenden, physischen Wesen zukommt. Soll die Definition auch auf diese ausgedehnt werden, so muß dieselbe so gefaßt werden: die Generation ist der Uebergang vom **Nichtsein** zum **Sein** in einem Subject (mutatio de *non esse* ad *esse* in aliquo subjecto.) Will man aber alle lebenden Wesen ohne Unterschied und zugleich nur die lebenden Wesen rücksichtlich der Generation zusammenfassen, so muß diese definirt

werden als „der Ursprung eines Lebenden vom anderen ihm vereinigten Lebenden zur Aehnlichkeit der specifischen Natur" (origo viventis a vivente conjuncto in similitudinem naturae specificae cf. s. Thom. Sa. th. p. 1. q. 27. a. 2. — Sa. c. Gent. l. 4. c. 23. — Quaest. 3. de Verit. a. 8. ad 3. — 7 Metaph. lect. 7).

## §. 114.

In letzterer Definition sind alle vier Ursachen enthalten, welche zur Erzeugung concurriren, nämlich die causa efficiens, materialis, formalis und finalis. Die causa efficiens ist bezeichnet, indem gesagt wird „origo a vivente" d. i. daß ein lebendes Wesen die bewirkende Ursache sei. Die causa materialis ist bezeichnet, indem gesagt worden „a vivente conjuncto"; es ist nämlich damit die Materie oder das materielle Substrat angegeben, woraus das Erzeugte hervorgebracht wird und hervorgeht; das Erzeugende muß das Erzeugte aus seiner eigenen Substanz hervorbringen oder aus Etwas, das mit dem Erzeugenden wenigst im Princip der Generation verbunden, also vor der verlangten Selbständigkeit vereinigt ist. Aus Mangel eben dieser Bedingung sind die Engel und die Menschen von Gott nicht erzeugt. Denn, wiewohl diese Wesen als lebende vom Lebenden hervorgehen, so haben sie doch nichts in sich von der göttlichen Substanz. — Die causa finalis ist angegeben in den Worten: „in similitudinem naturae specificae." Der Zweck der Generation ist die Ausdehnung der erzeu-

genden Natur auf ein Anderes Aehnliches (propagatio naturae generantis in alio simili), die Fortpflanzung der Natur. Omne ens appetit suum esse (Th. passim). Nichts will vernichtet sein. So neigt die Natur zur Erhaltung und Verbreitung ihrer selbst, um sich zu verewigen, wenn auch nicht in demselben Individuum, so doch in anderen Individuen derselben Species. Aus Mangel dieser finalen Bedingung werden Würmer, Haare u. s. w., welche z. B. in oder an dem Körper wachsen, nicht im eigentlichen Sinne erzeugt genannt; diese Würmer können also nicht Kinder des Menschen genannt werden. — Endlich ist die causa formalis angegeben in den Worten: „in similitudinem naturae." Das Erzeugte muß nämlich dem Erzeugenden nicht blos ähnlich sein in Rücksicht des Seins und des Wesens, sondern es muß als ein dem Erzeugenden Aehnliches hervorgehen rücksichtlich der Kraft und des Modus des Hervorgehens d. h. der Modus des Hervorgehens muß ein modus assimilativus sein, nicht dem Individuum, sondern seiner Species nach betrachtet, oder, mit anderen Worten, der Modus muß den Grund in sich tragen, warum das Erzeugte seinem Principe ähnlich ist.*) So besteht die ganze formalitas generationis (das Formale der Generation) darin, die Aehnlichkeit zu bewirken, also in der Ausbreitung oder Fortpflanzung ihrer Natur als

*) Die Definitionen müssen nämlich stets, wie die Logik lehrt, im formalen Sinne verstanden werden, wie wenn ich sage: der Baumeister baut, das Warme erwärmt, der Sänger singt, — wo sich das Prädicat auf das Formale des Subjects bezieht.

einer ähnlichen. Deßhalb auch heißt erzeugen nichts anderes, als: „exprimere similitudinem propagativam sui," wie in der h. Schrift (Gen. 5.) von Adam gesagt wird: „Adam genuit ad imaginem et similitudinem suam." Aus Mangel dieser Bedingung kann Eva, die aus einer Rippe Adams gebildet wurde, nicht als von Adam erzeugt, nicht dessen Tochter genannt werden; denn wiewohl Eva wesentlich Mensch war, wie Adam, und auch durch diese Weise des Hervorgehens ihm ähnlich war in Bezug auf das Individuum, so war sie ihm doch nicht ähnlich kraft dieses Modus des Hervorgehens der Species nach. Denn dieser Modus, aus der Rippe hervorgehen, ist nicht ein modus assimilativus, er trägt nicht den Grund in sich, warum das, was so wird, dem ähnlich sei, aus dem es wird; es hätte aus jener Rippe jedes andere Ding werden können. — Aus demselben Grunde, sagt Thomas, wenn ein Mensch durch ihm verliehene göttliche Kraft mit seinen Händen einen Menschen machte aus einem seiner eigenen Theile, wie ein Artefact: so würde das freilich eben so wesentlich ein Mensch sein, als der auf natürlichem Wege erzeugte; der erste aber wäre nicht ein erzeugter, sondern ein gemachter; der erste wäre nicht ein filius, sondern nur der letztere. Es muß also, gemäß der Natur jeder Definition, bei obengegebener Definition von Generation selbstredend mitverstanden werden: „ex vi et modo processionis."

## §. 115.

Thomas selbst macht sich die Einwendung, welche hier nahe liegt: ein Maulthier wird vom Pferde erzeugt und doch hat das Maulthier nicht dieselbe Species mit dem Pferde. Die Antwort ist: zur Generation, absolut genommen, genügt, wenn dieselbe durch sich, vermöge ihrer Natur, zur Assimilation in der Species strebt, obschon per accidens die vollkommene Assimilation nicht erreicht wird, selbst wenn das aus Mangel der Materie oder der activen Kraft in dem männlichen Erzeuger seinen Grund hat. Die Erzeugung des Maulthiers ist also in dieser Rücksicht eine unvollkommene und eine generatio praeter naturam zu nennen. Gleicher Weise ist die Antwort in Bezug auf Einwendungen, welche von Seiten der Mißgeburten (monstra) vorgebracht werden könnten: es sind das Dinge, die „per accidens" entstehen, also aus anderweitigen, ungehörigen Ursachen. — Diese Objection wollte ich hier deshalb hervorgehoben haben, um bei ihr wiederum auf die wichtige Distinction dessen, was „per se" ist, von dem, was „per accidens" ist, aufmerksam zu machen, da besonders für Anfänger diese unscheinbare Distinction wegen ihres häufigen Vorkommens sowohl, als auch wegen ihrer Evidenz von besonderer Wichtigkeit ist. Das per accidens Eintretende ändert als Zufälliges nichts an der Regel, vielmehr bestätigt es diese; und selbst da, wo das „per accidens" ein continuirliches ist, ändert es als Accidentales nichts am Wesen selbst.

## §. 116.

Das, was bisher von der Generation der lebendigen Wesen gesagt ist, muß in gleicher Weise (in sensu univoco) verstanden und deßhalb als generatio *univoca* nicht verwechselt werden mit einer anderen Generation lebendiger Wesen, die nämlich durch Corruption (aus Verfaulung) und durch den Influx der Sonnenwärme entsteht und deßhalb die generatio *aequivoca* heißt. Die Erfahrung zeigt uns nämlich, daß einige Pflanzen und niedere Thiere auch ohne Saamen von einer vorhergehenden gleichen Species entstehen, oder auch, daß der Saame an einer vorhergehenden gleichen Species durch den Influx der siderischen und solarischen Wärme weiter gefördert wird zur vollendeten Generation der Species. In der Definition von der generatio univoca sind die beiden wesentlichen Bedingungen 1) das vivens conjunctum und 2) die similitudo naturae. Bei der generatio aequivoca bleibt zwar die zweite, nicht aber die erste dieser beiden Bedingungen. Averroes meinte, daß die per generationem aequivocam entstandenen lebenden Wesen nicht die gleiche Species seien mit denen per generationem univocam entstandenen. Avicenna dagegen hielt beide Erzeugnisse nicht blos für dieselbe Species, sondern meinte auch, daß alle lebenden Wesen, wie durch den Saamen, so auch ohne Saamen (per generat. aequivocam) erzeugt werden könnten. Die Mittelstraße hält Aristoteles ein. Die weitere Begründung dieser Aristotelischen Ansicht als der rechtmäßigen in dem folgenden §.

## §. 117.

Die Begründung der durch die Erfahrung bestätigten Lehre des Aristoteles gibt Thomas in folgender Weise: „Sententia Aristotelis videtur esse media inter has duas opiniones; asserit enim, quod aliqua possunt et *sine* semine generari et *ex* semine, non tamen omnia. Quae sententia potest ex his probari: primo, quia cum ars naturam imitetur, sicut in artificialibus non omnia possunt fieri per artem, et sine arte, sed quaedam sunt per artem tantum, ut domus; quaedam vero per artem et sine àrte, quando materia potest moveri a seipsa eo motu, quo movetur ab arte, ut patet in sanitate. Quia enim in corpore v. g. humano, quod est materia sanationis, inest virtus activa, per quam corpus potest sanare seipsum, ideo sanitas potest acquiri per artem a principio extrinseco, et sine arte per principium intrinsecum. Tunc vero non nisi ab arte fieri possunt aliqua, quando non potest illorum materia moveri per principium intrinsecum eo modo, quo movetur ab arte, ut patet in fabricatione domus. Ita similiter in naturalibus illa non possunt fieri aliter, quam ex semine (ut animalia perfecta: homo, equus et similia), quorum materia non potest moveri a se ipsa eo motu, quo a spermate movetur; illa vero possunt generari ex semine et sine semine, quorum materia eo motu potest a seipsa moveri, quo movetur a spermate, ut animalia imperfecta, quae sunt vicina plantis, et plantae, quae generantur per putrefactionem. Hae namque

producuntur sine semine per actionem solis in terra ad hoc bene disposita; et tamen plantae sic productae producunt semina, ex quibus plantae similes generantur. — Secundo: quia quanto aliquid est perfectius, tanto plura ad ejus completionem requiruntur, et per consequens requiritur major virtus producens. Sed aliqua sunt animalia perfectiora aliis; ergo si ad perfectorum generationem requiritur cum virtute coelesti virtus seminis (unde Philosophus, loquens de generatione illorum, dicit, quod sol et homo generant hominem), ad generationem animalium imperfectorum et plantarum sufficiet sola virtus caelestis" — 7. Metaph. l. 6 — 8.; 2. de Anima l. 7. Und: „in animalibus, quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, sc. corpore coelesti, quod est primum alterans*). Unde opportet, quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus agant in virtute illius. Et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus coelestis absque agente *univoco*; ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur cum agente coelesti agens *univocum;* talia enim animalia non generantur nisi ex semine" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 69). Man beachte hiebei gegen die Materialisten und Pantheisten, daß, wie ich in der vorhergehenden Nota monirt, bei der generatio aequivoca nicht eine Production

---

*) Dieses primum alterans setzt jedoch wieder das absolut Erste, Gott, voraus: „coelum non est causa prima simpliciter (d. h. absolute), sed prima causa et primum movens simpliciter est Deus."

des Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren vor sich gehen kann, ohne daß doch wieder, in welcher Weise auch immer ein Höheres, Vollkommeneres vorausgesetzt wird, in dessen Kraft und durch dessen Influx alle secundären Ursachen thätig sind. Durch die Kraft einer höheren Ursache', welche eminentiori modo die niederen in sich enthält, können aber eben eine oder mehrere niedere directe und regelmäßig wirkende Ursachen supplirt und so derselbe Effect erreicht werden per accidens, der sonst per se oder nur durch den gewöhnlichen Causalnexus der natürlichen Dinge erlangt wird.

Betreffs des Unterschiedes zwischen der generatio *univoca* und der generatio *aequivoca* ist dann mit Thomas noch Folgendes zu beachten: „est autem considerandum, quod materia patientis se habet ad agens *dupliciter*: quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus *univocis*, et sic necesse est, quod, si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce, nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole; et tunc formae receptae in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, *sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis*, sicut videmus, quod ab *una* actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum secundum diversam proportionem materiae.“ (Sa. th. 1. 2. q. 60. a. 1.) —

## §. 118.

Aus dem Gesagten ersieht man leicht, daß der Begriff der generatio viventium nicht blos, sondern überhaupt der generatio in eben dem Maße ein höherer und vollkommener wird, in welchem Maße die conjunctio generantis und die similitudo naturae vorhanden, so daß da, wo auf die conjunctio generantis und die similitudo naturae vorhanden, so daß da, wo auf die conjunctio keine separatio folgt, also jene eine intima ist, und da, wo die similitudo eine identitas ist, die allervollkommenste Generation vorhanden ist („ut in divinis" — Th.). Ich setze darüber noch einen sehr instructiven Text des englischen Meisters hieher (7. Metaphys. lect. 8.): „Omne, quod generatur, generatur a simili secundum speciem. Hoc autem non eodem modo se habet in omnibus et ideo hîc manifestare intendit (Philosophus), quomodo hoc *diversi mode* in *diversis* inveniatur... Sciendum est autem, quod omne, quod generatur ab aliquo, aut generatur *per se*, aut generatur ab eo *per accidens*. Quod autem generatur ab aliquo *per accidens*, non generatur ab eo, secundum quod *hujusmodi:* unde non opportet in generante esse similitudinem generati, sicut inventio thesauri non habet similitudinem aliquam in eo, qui fodiens ad plantandum invenit thesaurum *per accidens*. Sed generans *per se* generat tale secundum quod hujusmodi: unde opportet, quod in generante *per se* sit aliqualiter similitudo generati. Sed hoc contingit *tripliciter*: uno modo, quando forma generati praecedit in generante secundum eundem modum essendi et simili

materia, sicut cum ignis generat ignem, vel homo generat hominem: et haec est generatio totaliter univoca. — Alio modo, quando forma generati praecedit in generante, non quidem secundum eundem modum essendi nec in substantia ejusdem rationis, sicut forma domus praecedit in artifice non secundum esse materiale, sed secundum esse immateriale, quod habet in mente artificis, non in lapidibus et lignis: et haec generatio est partim ex univoco, quantum ad formam; partim ex aequivoco, quantum ad esse formae in subjecto. — Tertio modo, quando ipsa tota forma generati non praecedit in generante, sed aliqua pars ejus, aut aliqua pars partis, sicut iu medicina calida praecedit calor, quod est pars sanitatis, aut aliquid ducens ad partem sanitatis: et haec generatio nulla modo est univoca.... „So ist denn eine Generation entweder totaliter univoca, (ut in naturalibus) oder totaliter aequivoca (ut in artifice), oder ex parte univoca et ex parte aequivoca und folglich simpliciter aequivoca (ut per putrefactionem). In dem weiteren Texte zeigt dann Thomas die verschiedenen Weisen sowohl in artificialibus, als in naturalibus, wie sich das generans und generatum zu einander verhalten können, namentlich wie die causa generationis in verschiedener Weise getheilt sein und durch Conjunctur verschiedener Agentien die Generation bewerkstelligt werden kann. Das, worauf hier aufmerksam zu machen genügt, ist: daß nie schlechthin ein Höheres, Vollkommeneres von einem Niederen, Unvollkommeneren erzeugt oder überhaupt hervorgebracht wird, sondern immer vielmehr umgekehrt, da die Ursache höher steht, als das Verursachte. Aber durch secundär wirkende und partial wirkende Ursachen,

die an sich dem Sein nach niedriger stehen, als das Verursachte (z. B. die unbelebte Sonne niedriger, als das belebte Würmchen), die aber bis zum gewissen Grade lebendig wirkende Kräfte ersetzen können, kann es geschehen, daß anscheinend, wie in der generatio per putrefactionem das Höhere durch Niederes hervorgebracht wird, während aber in der That und in letzter Instanz immer das Umgekehrte der Fall ist, sobald man die concurrirenden partialen Ursachen alle zusammennimmt, wobei jedoch mit Thomas zu bemerken, daß nur wegen der Unvollkommenheit des Erzeugten die universale Ursache (Sonne) das ersetzen kann, wozu sonst, bei höherer Vollkommenheit des Erzeugten, vollkommnere Ursachen erfordert werden (Th. 2. de Anima l. 7.).

## §. 119.

Es erübrigt noch, rücksichtlich des Generationsprocesses hervorzuheben, daß dieser von allen Thätigkeiten der natürlichste und vollkommenste ist für alle lebenden Wesen, wie Thomas mit Aristoteles lehrt: „Dicendum quod generatio est inter omnia animae vegetativae opera magis naturalis et perfecta; naturalis quidem, tum, quia in hoc conveniunt viventia cum aliis rebus inanimatis, quae generationem habent licet alio modo; tum, quia quaelibet res naturaliter contendit, quantum fieri potest, assimilari esse divino et sempiterno: hoc autem facit per generationem, per quam res quaelibet saltem eadem specie perpetuo durat. Est autem magis perfecta, quia generatio est finis aliorum operum vegetativae unde et ab illa tanquam a fine definitur a

Philosopho anima vegetativa, quod sit generativa alterius similis secundum speciem“ (Th. 2. de An. l. 7. & 9.). Jedes Ding begehrt das Sein („omne ens appetit suum esse“ Th.). Je höher das Sein steht, desto höher steht diese Begierde. Das vergängliche Sein ist das unvollkommenste Sein. Das ewige Sein ist erst das wahre Sein. Deßhalb strebt das Sein naturgemäß nach Verewigung seines Seins, wenn nicht dem Individuum, so doch der Species nach. Die Natur strebt mehr nach dem bonum commune der Species, als nach dem bonum privatum des Individiums, weil sie ihrer Natur nach nicht für sich, sondern für ein anderes Sein strebt. Dieses bonum commune ist das Ziel der Generation. Alle übrigen Thätigkeiten dienen dieser Generationsthätigkeit. Dieser Zeugungstrieb ist, wie Thomas sagt, consequent eine vis diffussiva sui: sie will ihre Seinskraft mittheilen und ausbreiten. Daher dieser Trieb so gewaltig werden kann, daß die eigene Natur sich opfert und zerstört, um diesem Triebe Genüge zu leisten, so wie, daß die Thiere ihre Erzeugten mit Aufopferung ihres Lebens schützen und pflegen und gegen alle feindlichen Angriffe vertheidigen. — Daß bei dem Menschen dieser natürliche Trieb nicht blos durch die Vernunft geregelt, sondern auch durch höhere Rücksichten überwunden und besiegt werden soll, ergibt sich leicht, sobald man bedenkt, daß die vernünftige Creatur in anderer Weise sich verewigen, das ewigdauernde Sein und Wohlsein erlangen soll, als die unvernünftigen Wesen. Die Werke des Geistes gehen über die Werke des Fleisches; jene stehen unendlich höher, als diese; der Leib aber soll dem Geiste dienen. Wo immer also durch Enthaltsamkeit von fleischlichen Lüsten das geistige Leben erhoben wird, da ist die Zügelung der

Natur gut und pflichtgemäß. Daß abermals der Mensch als Christ ungleich höhere Rücksichten im Auge zu halten und durch höhere Hülfe (Gnade) das Fleisch dem Geiste dienstbar zu machen hat, lehrt die Theologie.

---

## Zweites Hauptstück.

### Von der anima sensitiva oder Thierseele.

### Erste Frage: Wesenheit.

### §. 120.

Aus dem früher über die Seele im Allgemeinen und die vegetative Seele im Besonderen Gesagten erhellt, daß die sensitive Seele definirt werden muß als „actus primus corporis physici organici habentis vitam *sensitivam* in potentia“ oder, was in anderer Weise, wie früher erklärt worden, dasselbe besagt, als „*primum* principium sentiendi.“. Alles über die vegetative Seele Gesagte hat auch seine volle Geltung bei der sensitiven Seele, welche, wie früher bei der Lehre von der Seele im Allgemeinen gesagt, die vegetative Seele in höherer Weise (eminentiori modo) in sich enthält. Der größeren

Deutlichkeit wegen seien noch einige Erklärungen hinzugefügt.

## §. 121.

Die Thierseelen sind keine Formen, welche für sich subsistiren können („**non sunt formae subsistentes per se**“ Th.). Wie die Einen der alten und neuen Philosophen keinen Unterschied machten zwischen den Sinnen und dem Intellecte, Andere dagegen beide, sowohl die Sinne, als den Intellect, einem unkörperlichen Principe so zuschrieben, daß sie die Sensationen eben so direct und durch sich der sensitiven Seele zuerkannten, wie den Intellect der geistigen Seele: so hielt schon Aristoteles die richtige Mitte zwischen beiden Extremen, indem er lehrte, daß die vernünftige Seele ihre geistige Thätigkeit nicht durch ein körperliches Organ ausübe, daß dagegen die sensitive Seele nur durch ein körperliches Organ thätig sein könne. Denn die Sensationen geschehen offenbar durch irgend welchen materiellen Influx auf den Körper, also auch nur durch irgend welche Veränderung am Körper. Die intellective Operation und die mit ihr verbundene Willensbewegung geschieht **ausschließlich in der vernünftigen Seele;** die sensitive Operation ist dagegen eine Thätigkeit des **Compositum.** Daraus aber, daß die sensitive Seele an sich, als solche allein, nicht operiren kann, folgt, daß sie auch keine eigene Subsistenz haben könne. Denn, wie früher gezeigt, auf dieselbe Weise hat jedes Ding das Sein, auf welche Weise ihm

das Handeln zukommt. Operatio sequitur esse und zwar nicht blos der Substanz nach, sondern auch dem Grade der Thätigkeit nach, oder, wie man zu sagen pflegt, nicht blos der Qualität, sondern auch der Quantität nach. „Natura rei uniuscujusque cognoscitur ex ejus operatione“ (Th. passim.). Also kurz: was nicht ohne die Materie (materielles Organ) agiren kann, kann auch nicht subsistiren ohne die Materie. — In welchem Sinne es zu fassen ist, wenn man auch von der vernünftigen Seele sagt, daß sie nicht ohne die Materie agiren könne, werden wir später sehen (ist auch im „Supplement zum I. Bd. m. Sch. gezeigt worden).

## §. 122.

Die sensitive Seele wird nicht, wie die vernünftige Seele, bei jedem Generationsacte **erschaffen**, sondern sie **entsteht** (fit, educitur) mit und durch Erzeugung des Compositum. Da die sensitive Seele nicht eine an sich subsistirende Form ist, so verhält es sich mit ihrer Subsistenz gerade so, wie mit der Subsistenz aller anderen Formen der körperlichen Dinge. Den oben gebrauchten Ausdruck „entsteht“ wolle man nicht mißverstehen, sondern sich an das erinnern, was früher über das „werden“ überhaupt, so wie über das „werden der Formen“ insbesondere gesagt worden. Das „geschaffen werden“ ist nicht im eigentlichen Sinne ein „werden.“ Von diesem gilt: „omne quod fit, ex aliquo fit“ (Th.), wo das „ex“ nicht die causa efficiens externa bezeichnet, sondern die causa

materialis. Dann gilt von jeder Form: „forma proprie non fit, sed compositum fit per illam“ (Th.); das „werden“ gebührt dem Compositum, in welchem die Form subsistirt, und welches durch die Form subsistirt. Da nun, nach dem über die Generation Gesagten, das Erzeugende und das Erzeugte sich ähnlich sind, so folgt, daß die sensitive Seele, wie alle derartigen Formen, durch ein körperliches Agens hervorgebracht wird indem die Materie zum Acte gebracht wird durch eine körperliche Kraft, die in jenem Agens ist; — wohlgemerkt: eine körperliche Kraft! denn nicht die Seele ist schon in dem Samen, sondern, wie schon Aristoteles sagt, die „virtus principii animae.“ Denn man vergesse nicht, daß die Seele die „forma substantialis“ ist.

## §. 123.

Die Seele ist die forma substantialis des Thiers. Die forma substantis compositi ist dasjenige, wodurch ein Ding in seinem Wesen, in seiner essentialen Subsistenz constituirt wird. Das Thier ist aber ein Thier nur durch das „Sensitive“. Von dem Sensitiven wird allein der Grund hergenommen, warum wir ein Wesen „Thier“ nennen, wie überhaupt bei allen Dingen von der Form der Grund der wesentlichen Distinction und Bezeichnung hergenommen wird. Also bleibt nur übrig, daß die sensitive Seele die forma substantialis des Thieres ist, und zwar die alleinige, da wir früher bewiesen haben, daß in jedem Compositum nur eine einzige substanziale Form vorhanden sein kann.

## §. 124.

Die sensitive Seele ist corruptibel. Da das Sein der sensitiven Seele nicht bestehen kann, als nur in der Vereinigung mit dem Körper (was dadurch bewiesen ist, daß sie nur durch ein körperliches Organ operiren kann) und folglich ihr Sein nur besteht in essentialer Abhängigkeit vom Körper: so folgt, daß sie vergeht, destruirt, annihilirt wird, sobald sie vom Körper getrennt wird. „Operari sequitur esse:“ man halte an diesem früher explicirten unumstößlichen Satze fest und der ganze Beweis für die Corruptibilität der Thierseele, so wie für die Incorruptibilität der vernünftigen Seele ist so streng geführt, als nur immer ein Beweis geführt werden kann. Wegen der Wichtigkeit des Beweises setze ich aus einer Menge allüberall wiederkehrenden Texte des englischen Lehrers einen hieher: „quorumcunque principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest: sic enim res habet esse, sicut et operatur, cum unumquodque operetur in quantum, est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animae sensitivae non potest esse sine corpore: igitur anima sensitiva per generationem corporis generatur. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur: igitur anima sensitiva esse incipit per seminis traductionem“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 86.; cf. die vorhergehenden und nachfolgenden Capitel).

## §. 125.

Man sieht, daß Alles auf den Beweis ankommt, daß die sensitive Seele nicht operiren kann ohne ein körperliches Organ d. h. nicht ohne die Materie. Dann folgt von selbst, daß sie auch nicht sein kann ohne die Materie: Daß aber die sensitive Seele nicht operiren kann ohne die Materie und nur operiren kann durch die Materie als durch ein körperliches Organ, beweist Thomas folgender Maßen. In der Sum. c. Gent. l. 2. c. 66., welches Capitel die Ueberschrift hat: „contra ponentes, *intellectum et sensum esse idem*" sagt Thomas: die Thiere haben keinen Intellect: „quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat" und n. 2.: „sensus non est cognoscitivus *nisi singularium*; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species *individuales* (und dafür kann es keinen andern Grund geben, als die Materialität, welche das Princip der Particularität und Individuation ist), cum recipiat species rerum in organis *corporalibus*. Intellectus autem est cognoscitivus *universalium*, ut per experimentum patet" (das Universale ist aber eben das Immateriale).*) Fer-

*) Zur Schließung des Beweises denke man an den oft wiederholten Satz: „natura uniuscujusque cognoscitur ex ejus operatione."

ner n. 3.: „Cognitio sensus non se extendit, nisi ad corporalia: quod ex hoc patet, quod qualitates sensibiles, quae sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum.“ Ferner n. 4.: „nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem; visus enim non videt seipsum, nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est. Intellectus autem cognocit se ipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.“ Endlich n. 5.: „sensus corrumpitur (wird gestört in seiner Operation) ab excellenti sensibili; intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia, quinimo, qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.“

Man verliere nie den immer wiederkehrenden, unumstößlichen Fundamentalsatz aus den Augen: „nil agit, nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque“ (Th. c. Gent. l. 2. c. 49). Aus der Art und Weise, wie die Sensationen beschaffen, folgt die Beschaffenheit der sensitiven Seele. In dieser Art und Weise der Perceptionen zeigt sich aber, daß die Sinne **nur** körperlich Singuläres und nichts weiter percipiren. Die sensitive Seele agirt nur, insofern sie materielle Perceptionen hat: folglich hängt sie in ihrer Thätigkeit **wesentlich** von der Materie ab, — folglich hängt sie auch in ihrem Sein **wesentlich** von der Materie ab.

## §. 126.

Daß die Thierseelen keine feinste, zarteste Körper sind, haben wir früher gesehen, indem wir in der Lehre von der Seele im Allgemeinen gezeigt haben, daß überhaupt keine Seele ein Körper sein kann. Nichts desto weniger sind die Seelen der Thiere corruptibel, und das wegen der Corruptibilität ihres Substrats, das sie informiren, da sie von diesem Substrat wesentlich, also in ihrem Sein abhangen. „Corrumpuntur ad corruptionem substrati s. materiae" (Th.).

Rücksichtlich der Bezeichnung „geistig" haben wir früher die nothwendigen Erklärungen gegeben in der Lehre von der Seele im Allgemeinen, wo ich bemerkt habe, daß sich Thomas, jedenfalls wegen der Aequivocation des Ausdrucks, wohl hütet, die Frage zu stellen: „ob die Seelen der Thiere geistig seien," sondern vielmehr immer fragt: „utrum sint *subsistentes per se?*" wie er in gleicher Weise die Frage bei der eigentlich geistigen Seele stellt. Will man die Seelen der Thiere geistig nennen, so mag man das immerhin thun; die schon ziemlich hoch stehend (aber trotzdem mit der eigentlichen Geistigkeit gar nicht zu vergleichende) Immaterialität der Sensationen berechtigt dazu; aber dann habe man soviel Discretion, nicht mit den albernen Einwendungen zu kommen, die durch Verwechselung der Begriffe „geistig, immateriell und spirituell" entstehen. Distinguirt man die **körperliche** Substanz gegen die **geistige**, so ist man, wegen ihrer total und radical entgegengesetzten Differenzen, in vollem Rechte; aber man vergesse nicht, daß die

Substanz in diesen Dualismus getheilt wird, wenn von den species completae die Rede ist, wie das schon früher gesagt worden. Die Formen als solche sind incomplete Substanzen und constituiren in sich keine Species, sondern durch sie werden die subsistirenden Wesen (die Composita) in den substanzialen Species constituirt. Die Seelen der Thiere sind weder Materie, noch Körper, noch subsistirende Geister; sie sind **Formen**, oder besser, die formalen Theile, welche mit der Materie die thierischen Körper constituiren, wie, freilich suomodo in anderer Weise, die Formen des Feuers, Holzes, Apfels u. s. w. nicht selbst schon Feuer, Holz, Apfel sind, sondern mit der Materie das Feuer, das Holz, den Apfel bilden. Eben so wenig sind sie im strengen Sinne „Geist," weil sie nicht durch sich selbst subsistiren, nicht ihre eigene Subsistenz in sich selbst haben, wie die intelligente Seele. Sie sind also ein Mittleres zwischen Körper und Geist (wenn wir unter letzterem in genanntem Dualismus die durch sich subsistirende und insofern complete Substanz verstehen; daß diese seelische Substanz, wie selbe beim Menschen vorhanden, in gewisser Beziehung, nämlich wegen ihrer habitudo ad corpus, anderswo wieder als „incomplet," nämlich eben nur in dieser Beziehung incomplet genannt werden wird, darauf aufmerksam gemacht zu haben, wird genügen, um ungehörigen Objectionen vorzubeugen). Insofern sie mit der Materie vom Körper (der aus beiden constituirt wird, so daß sie sich wechselseitig beide effectuiren, wie das früher bei der Lehre von Materie und Form erklärt worden) in Thätigkeit und in Sein wesentlich abhängig sind, sind sie materiell; insofern sie activ und mit sensitiver Erkenntniß wirken, sind sie immateriell und unkörperlich d. h. erho-

ben über die Zuständlichkeit der reinen, crassen Materie und der unbelebten Körper, erhoben über diejenigen Formen, durch welche die unbelebten, insensiblen, kurz körperlichen Wesen gebildet werden.

## §. 127.

## Ursache der Erkenntnißfähigkeit.

Auf der zweiten Stufe der belebten Wesen, auf der des animalischen Lebens, beginnt die erkennende Thätigkeit, jedoch bleibt's auf dieser Stufe blos bei der sensitiven Kenntnißnahme. Der Grund, warum hier die erkennende Thätigkeit beginnen kann und wirklich beginnt, liegt in der Immaterilität, wie Thomas (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 1. und Sa. c. Gent. l. 2. c. 6. 2.) mit meisterhafter Tiefe und Schärfe zeigt. Wir haben früher schon gesehen, wie die Form, je edler sie ist, desto mehr sich über die Materie erhebt: „considerandum est, quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus, Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima *vegetabilis* plus, quam forma *elementaris*, et anima *sensibilis* plus, quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarnm (näm=

lich derjenigen Formen, welche die Materie informiren können). Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus“ (Sa. th. p. 1. q. 76. a. 1.). Nach dieser allgemeinen Bemerkung über die größere oder geringere Stufe und Nobilität der die Materie informirenden Formen nehme ich die vorher citirten zwei Artikel auf zur Erklärung und Erhärtung des Satzes: die Immaterialität eines Wesens ist die Ursache ihrer Erkenntnißfähigkeit.

## §. 128.

Wenn gesagt wird: „die Immaterialität eines Wesens ist die Ursache ihrer Erkenntnißfähigkeit,“ so ist damit die, vorzugsweise so zu nennende, Immaterialität derjenigen Formen gemeint, die sich schon bedeutend über die Materie erheben. Obschon auch die Pflanzenseele nicht Materie und also immateriell ist und obschon sie sich schon etwas, wie der vorher citirte Text besagt, über die elementaren Formen erhebt, so ist die vegetabilische Form doch noch so ganz und gar in die Materie versenkt, daß sie, mit Bezug auf das ungleich bedeutendere Erhobensein der sensitiven Formen über die Materie, mit Recht noch total materiell genannt werden muß, so zwar, daß erst bei den sensitiven Formen der Thiere von Immaterialität (d. h. κατ᾽ ἐξοχήν) die Rede sein kann, nämlich mit Bezug auf die hier mögliche und eintretende Erkenntniß. Nichtsdestoweniger bleibt der Satz, wie der

nun zu citirende Text sich ausdrückt, ganz allgemein wahr daß die Immaterialität überhaupt die Ursache der Erkenntnißfähigkeit ist, nämlich die „Immaterialität überhaupt" die causa remota, und radicalis dagegegen die „Immaterialität κατ' ἐξοχήν oder auf einer gewissen Stufe des Erhobenseins über die Materie" die causa proxima und addaequata.

In dem ersten der beiden citirten berühmten Artikel schreibt Thomas also: „Respondeo dicendum, quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est (ist so geschaffen und so beschaffen) habere formam etiam rei alterius; nam *species cogniti est in cognoscente.* Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus (3. de An. text. 37.), quod *anima est quodammodo omnia.* Coarctatio autem formae est per *materiam.* Unde et supra diximus, quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2. de Anima (text. 124.) dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur

in 3. de An. (text. 4. usque ad 7). Unde cum Deus sit in summo (im höchsten Grade, so aber, daß nicht blos eine graduelle, sondern qualitative Verschiedenheit eintritt) immaterialitatis, ut ex superioribus patet (q. 7. a. 1.), sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis" (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 1).*)

In dem anderen der beiden citirten Texte wiederholt Thomas: „omnis virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis. Unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles, quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 62), worauf der englische Meister (1. Metaph. lect. 1) den Schluß basirt: „quod sensus *visus* est immaterialior caeteris sensibus, quia objectum visus non immutat nec organum nec medium, nisi spirituali immutatione ... et ideo visus certius et perfectius judicat de sensibilus inter alios sensus".

## §. 129.

Jegliche Erkenntniß (oder Kenntnißnahme, um die die sensitive Apprehension mit einzuschließen) kann nur geschehen, insofern das Erkannte in dem Erkennenden ist („in quantum cognitum est in cognoscente" Th.). Daher sind die Worte des vorher mitgetheilten Textes zu

*) Betreffs des weiteren Unterschiedes zwischen der göttlichen und creatürlichen Erkenntniß siehe l. c. die Antworten auf die Einwendungen.

urgiren: „suscipere formas alienas.“ Das Wesen, welches erkennen soll, muß dermaßen von der Materie frei sein, daß es auch noch andere Formen, (deren Beschaffenheit freilich eine eigene sein muß, wie wir gleich sagen werden) in sich aufnehmen kann; mit anderen Worten: die Form des erkennen sollenden Wesens darf nicht total in die Materie versenkt, nicht total von ihr so absorbirt sein, daß nur eine „determinatio ad unum“ (Th.) vorhanden ist; diese Form muß sich, insoweit sie erkenntnißfähig sein soll, über die Materie erheben, von der Materie frei sein, um noch andere Formen in sich aufnehmen zu können. Diese aufzunehmenden Formen, wodurch die Erkenntniß geschieht, und zwar deßhalb geschieht, weil das zu erfassende oder zu erkennende Object mit dem erfassenden oder erkennenden Subjecte vereinigt, in dieses aufgenommen wird, diese aufzunehmenden Formen, sage ich, sind nicht die realen Objecte selbst, sondern nur die Bilder dieser Objecte, die sogenannten species **intentionales***), worunter wir hier sowohl die sensitive als die intellective Apprehension verstehen. Durch diese Bilder oder Abbilder der realen Objecte werden diese Objecte in ihrer Realität repräsentirt, weil sie eben vom Objecte selbst ausgehen; durch diese nicht mehr materiellen, sondern vergeistigten Bilder werden die Objecte mit dem

---

*) S. Logik. Die Bezeichnung „intentionales“ ist nicht daher genommen, insofern intentio das begehrende oder wollende Vermögen selbst, die Intention, bezeichnet; sondern insofern als die Apprehension dem realen Objecte gegenübersteht (der ordo intentionis gegenüber dem ordo executionis seu realis); das Wort „intentionalis“ bezeichnet hier also das Sein oder das Bild des Objects in der Apprehension des Subjects.

percipirenden Erkenntnißvermögen vereinigt und identificirt, indem das homogene immaterielle Erkenntnißvermögen, das als solches vorher in der Potenz zur Aufnahme dieser intentionalen Formen ist, durch Aufnahme derselben actualisirt wird. Daraus erklärt sich der berühmte Satz: das actuell Erkannte und das actuell Erkennende ist Eins, was sowohl von der sensitiven als von der intellectiven Erkenntniß gilt. „Cognitum in actu et cognoscens in actu sunt idem“ — „sensatum (sensum) in actu et sensus in actu est idem“ (Th. passim).

Daß die Abhängigkeit der sensitiven Erkenntniß von den Objecten eine andere ist, als die Abhängigkeit der intellectiven Erkenntniß von demselben Objecte, daß nämlich die sensitive Erkenntniß durch ein körperliches Organ geschieht, daß aber die intellective Erkenntniß ohne ein solches Organ geschieht und diese in jener nur das Substrat ihrer Thätigkeit als conditio sine qua non hat, werden wir später sehen (ist auch in dem „Supplement zum I. B. vollständig erklärt).

## §. 130.

Da die Sensation offenbar eine Erkenntniß ist, und, da jegliche Erkenntniß eben so offenbar eine Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten durch Aufnahme des Letzteren in Ersteres ist, so daß die actuelle Aufnahme die Actualisirung des Vermögens in seiner Thätigkeit ist: so ergibt sich, daß ein rein materielles Wesen absolut unfähig ist, auch nur die allergeringste Sensation zu haben. Denn: die Sensation ist der Act eines einheitlichen,

in sich identischen Princips, welches in seiner Einheit das materielle Object in der Vielheit seiner Theile aufzunehmen hat durch die einheitlich identische Repräsentation dieser Theile. Das die Sensation habende Subject ist ein einiges, identisches in seinem Wesen, also nicht mit integrirenden, quantitativen Theilen behaftetes Subject, denn sonst wäre die Einheit der Sensation eine radicale und totale Unmöglichkeit. Das materielle Wesen ist nicht eine „unitas simpliciter“ sondern nur eine „unitas aggregationis“, also wesentlich eine „multitudo partium“. Das einheitliche identische Subject nimmt das Bild des ganzen Object mit allen seinen Theilen distinct auf. Es ist aber absolut unmöglich, daß ein ganzes materielles Object und also alle seine Theile vollständig und distinct aufgenommen seien in einem Minimum (denn das müsste der Einheit wegen angenommen werden) desselben materiellen Wesens, also in einem einzigen identischen materiellen Puncte. Da dieser wesentlich ausgedehnt ist, so würde die Aufnahme nur in dimensiver Quantität geschehen können und also immer die Aufnahme des Objects eine quantitative vielheitliche bleiben. Da dieser materielle Punct die „trina dimensio“ hat, so müsste eine „penetratio“ Statt finden. Da aber dieser materielle Punct inpenetrabel ist, so ist eine identische Vereinigung unmöglich. Wo immer aber auch diese identische Vereinigung vorhanden, wäre deßhalb noch nicht eine Sensation vorhanden, weil diese Identität nicht die Sensation selbst ist, sondern nur das Mittel, wodurch die Sensation möglich wird für das einheitlich identische Subject. Da nun die Materie das Princip der Vielheit ist und der materielle Körper nicht im strengen Sinne ein Eines, sondern wesentlich ein Vieles ist: so ist für die species

intentionalis in der Materie kein homogenes Subject vorhanden und also in radice die Sensation als Afficirung der Potenzen eines einheitlichen Wesens unmöglich.

Das Pflanzenwesen ist dagegen zwar ein einheitlich identisches Ganze, insofern die Seele desselben mehr als die quantitative Materie, nämlich eine bis zu gewissem Grade organisirte Materie und also ein formales Ganze verlangt und mit diesem ein einheitlich identisches Ganze bildet. Aber auf dieser Stufe ist die Form doch noch so sehr in die Materie versenkt und von dieser absorbirt, ihre Potenzen sind noch so sehr an die Materie gebunden, daß noch keine intentionale Formen aufgenommen werden können, sondern nur rein materielle Qualitäten sich mit derselben vereinigen, und ihre Thätigkeit durch materielle Qualitäten geschieht. Das deshalb, weil die Vegetationsthätigkeit noch direct auf das quantum als ihr Object geht (während die sensitive auf das quale und die intellective auf das quid gerichtet ist: „vegetare est *quanti* ut objecti, et sensus *qualis*, intellectus autem quiditatis rei" Th. op. 40. de pot. an.) Das ist nämlich der Unterschied zwischen der Operation der sensitiven Seele und der blos vegetativen, daß beide zwar durch „körperliche Organe" thätig sind, jene aber blos durch körperliche Organe und zugleich noch durch „körperliche Qualitäten": weßhalb eben die Thätigkeit der Vegetation noch ganz in der Materie haften bleibt und so die intentionalen Formen, welche immateriell sind, nicht aufgenommen werden, also keine Sensationen eintreten können.

## §. 131.

Es sei hier, um den wesentlichen Unterschied zwischen der körperlichen, vegetativen, sensitiven, sowie zugleich der rationalen Formen kurz hervorzuheben, die Stufenfolge dieser Formen, in welcher sie sich über die Materie erheben, kurz zusammengestellt. Gemäß dem oft wiederholten Satze: „natura uniuscujusque cognoscitur ex operatione ejus“ muß der specifische Unterschied der Formen von ihren specifisch verrschiedenen Operationen hergenommen werden. Diese specifisch verschiedenen Operationen sind solche je nach der specifischen Weise, wie sich diese Formen der Materie zu ihren Operationen bedienen und bedürftig sind. Thomas schreibt darüber so: „Diversitas enim animarum accipitur, secundum quod *operatio* animae supergreditur operationem naturae corporalis. Secundum enim quod operatio ipsius animae magis aut minus dependet a corpore, secundum hoc nobilior aut imperfectior anima judicatur. Anima autem rationalis in tantum excedit naturam corporalem, quod propriam actionem suam exercet *sine organo corporali.* Anima autem sensibilis dependet a materia corporali plus, quia suam operationem exercere *non potest sine organo corporali*, sed tamen istam operationem non exercet mediante qualitate corporea; unde sensus suam operationem non exercet mediante calido, humido, frigido et sicco, licet istae qualitates requirantur ad compositionem seu dispositionem organi, per quod operationem suam exercet. Anima vero vegetabilis ita est immersa materiae, quod per organum corporale *et per qualita-*

*tem corpoream* suam operationem exercet. In hoc tamen excedit naturam corporalem, quia est principium intrinsecum operationum vivorum, operationes vero corporum inanimatorum sunt a principio extrinseco. Quod autem operatio animae vegetativae fiat per qualitatem corpoream, aperte habetur 2. de Anima, ubi dicitur, quod digestio et omnia, quae digestionem consequuntur, fiunt virtute caloris ab anima regulati. Per hanc ergo considerationem animae distinguuntur" (Op. 40. de potent. Animae). In aufsteigender Ordnung ist also die Stufenfolge der sich über die Materie erhebenden Formen diese:

1. Unterste Stufe: die anorganischen Körper; die Form ist total im strictesten Sinne des Wortes in die Materie versenkt; sie informirt unmittelbar die Materia (materia prima) und actualisirt diese Bewegung durch ein äußerliches Princip.

2. Zweite Stufe: die Pflanzen — obwohl noch total in die Materie versenkt (mit Rücksicht auf die folgende Stufe), doch in weniger strictem Sinne, als die vorhergehende Stufe — es wird nicht unmittelbar die Materie als solche, sondern eine organisirte Materie informirt und actualisirt — Bewegung von einem innerlichen Princip — durch Organe und auch noch durch körperliche Qualitäten.

3. Dritte Stufe: die Thiere — thätig noch zwar durch körperliche Organe, aber nicht mehr durch körperliche Qualitäten.

4. Vierte Stufe: die menschliche Seele — in ihrer eigenthümlichen, vernünftigen und begehrenden Thätigkeit sich nicht mehr körperlicher Organe bedienend, obwohl die

Sensationen als conditio sinē qua non für ihre Thätigkeit in radice voraufgegangen sein müssen.

5. Fünfte Stufe: die reinen Geister — vollends erhaben über jeglichen Contact mit der Materie — in natürlicher Weise sich in keiner Weise mehr der Materie bedienend, sondern thätig durch eingeschaffene species intelligibiles.

## Zweite Frage: Vermögen oder Fähigkeiten (potentiae) der sensitiven Seele.

## I. Erkennungsvermögen.

### Erster Artikel:

### Von den Sinnen im Allgemeinen.

### §. 132.

Die Vermögen überhaupt dienen zur Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist die Vervollkommnung in actu secundo, also die integrirende im Gegensatz zur wesentlichen oder substanzialen. Obschon diese Vervollkommnung in actu secundo eine immanente ist, so geht doch die Thätigkeit zunächst auf das externe Object, als wodurch die Bethätigung der Vermögen vermittelt wird. Das liegt in der Natur derjenigen Wesen, die ihre Vollkommenheit nicht in ihrem eigenen Sein haben, wie das Sein des actus purus, Gottes, sondern in Vereinigung mit einem Ob-

jecte außer ihnen. Diese Vereinigung vollzieht sich in doppelter Weise: einmal durch wahrnehmendes und erkennendes Erfassen des Objects, dann durch das diesem ersteren Erkennen folgende Begehren des Objects. In der ersten Thätigkeit wird das Object zu uns, dem Subjecte, hingezogen; bei der zweiten Thätigkeit werden umgekehrt wir, das Subject, zu dem Objecte hingezogen, wie Thomas lehrt („cognitio intellectus fit, secundum quod res cognitae sunt in cognoscente.., sed actus appetitivae est e converso secundum ordinem appetentis ad rem“ Sa th. p. i. q. 60. a. 2. et passim).*) So theilen sich die Vermögen in zwei generelle oberste Classen: die **erkennenden** und die **begehrenden** Vermögen, die im innigsten Zusammenhange stehen, weil sie wurzelhaft verknüpft sind, wie sich später zeigen wird.

Die Potenzen der Seele werden, wie wir früher gesehen, unmittelbar durch ihre Acte specificirt und also durch dieselben auch erkannt. Der Begriff der Sinnespotenz ist also genau gegeben, wenn gesagt wird, wozu sie bestimmt ist. Diese ihre Bestimmung ist die sensitive Erkenntniß, Kenntnißnahme oder Perception durch die Sinne. Zum richtigen Verständniß der sensitiven Erkenntniß ist erforderlich, zuvörderst über die Erkenntniß

---

*) Was in der „Psychologie von Esser“ S. 366 hiegegen gesagt wird, ist zu oberflächlich, um Berücksichtigung zu verdienen. Die dort gegebene Vorstellung von der „transeunten Thätigkeit“ ist falsch; eben so falsch ist, daß das begehrende Vermögen eine active Potenz sei, (Th. Sa. th. 1. 2. q. 27. a. 1.); eben so falsch, daß die Vermögen nach den „Zuständen der Seele“ specificirt werden.

im Allgemeinen zu handeln, um darnach die sensitive Erkenntniß, als besondere Species der Erkenntniß im Allgemeinen beurtheilen zu können.

## §. 133.

### Die Erkenntniß im Allgemeinen.

Erkenntniß ist diejenige Function oder Thätigkeit, wodurch ein lebendes Wesen sich selbst und das, was in ihm ist, wahrnimmt. Damit ist die radicale und zugleich reine und volle Definition von Erkenntniß gegeben; mit dem Worte „erkennen" will Niemand etwas Anderes besagen' als das, was in dieser Definition gesagt ist; Alles, wenn auch anscheinend verschieden, reducirt sich doch darauf.

Die mannigfaltigen Bezeichnungen, als: **sentire, percipere, apprehendere, capere, tenere, comprehendere, discernere** (fühlen, merken, vernehmen, wahrnehmen, fassen, erfassen, greifen, begreifen, unterscheiden, verstehen) drücken alle dasselbe aus, was das „**experiri in se**" auf welche Weise immer als ein „in sich erfahren" umfasst. Es ist aber zu beachten, daß diese Perception oder Wahrnehmung nicht über das lebende Wesen hinaus oder außerhalb desselben geht. Zwar werden die Außendinge erkannt; aber diese externen Objecte werden nur erkannt, insofern sie dem lebenden und erkennenden Wesen, auf welche Weise auch immer, innerlich sind. Das ist die constante, überall wiederkehrende Lehre des h. Thomas, ausgedrückt in den Worten: „**in tantum aliquid cogno-**

scitur, in quantum cognitum est in cognoscente“ (Sa. th. p. 1. q. 12. a. 2. und an unzähligen Stellen) oder so: „cognoscens cognoscendo fit cognitum“ (das Erkennende wird im Erkennen das Erkannte selbst). Eben so kehren folgerichtig sowol bezüglich der intellectiven als der sensitiven Erkenntniß die Sätze immer wieder: „intellectum in actu est intellectus in actu“ und „sensatum (sensum) in actu est sensus in actu“ (der Intellect, wirklich oder actuell erkennend, ist das Object als wirklich oder actuell erkannt — und: der Sinn, wirklich oder actuell wahrnehmend, ist das Object als wirklich oder actuell wahrgenommen). Wie diese Identität gemeint ist, kann keiner besonderen Schwierigkeit unterliegen. Es ist das selbstverständlich keine pantheistisch materiale Identität, sondern eine formale, insofern nämlich die Potenz, als solche vorerst nicht actualisirt in ihrer Thätigkeit (in actu secundo) und also noch nicht informirt durch irgend welche Species des Objects, durch Aufnahme dieser species intentionalis als des Bildes vom realen Object, mit diesem Bilde identificirt wird in der Weise, wie überhaupt ein Potenziales von dem es informirenden Formalen actualisirt und so mit ihm identisch wird. Beispielsweise: ich schließe das Auge gegenüber dem vor mir liegenden Papier: dann ist das Auge, die Sehkraft in der Potenz, Etwas d. h. ein bestimmtes Sein oder eine Species des Seins, das Papier nämlich wahrzunehmen, so wie hinwieder dieses Papier in dem Momente der Schließung der Augen, kein wirklich gesehenes, sondern in der Potenz ist, wirklich gesehen zu werden. Bei Oeffnung der Augen wird in ein und demselben Momente nicht blos, sondern auch durch ein und dasselbe Medium, nämlich durch das actuelle Bild des

Papiers in meinem Auge, sowohl mein Auge ein actuell sehendes, als das Papier ein actuell gesehenes, so zwar, daß Beides, das actu Sehende und das actu Gesehene formaliter identisch ist.

## §. 134.

### Die actio immanens und transiens.

Alle die vorher für die gewünschte Eine Action des Erkennens gegebenen Ausdrücke, als: wahrnehmen, fassen, erfassen, inne werden, verstehen, einsehen, drücken mehr oder weniger aus, daß der ganze Proceß des Erkennens innerhalb unseres Selbst, innerhalb des Wahrnehmenden abgemacht wird. Das intelligere ist, wie Thomas sagt, gleichsam ein „intus legere“. Die Erfahrung drängt uns mit Gewalt den Beweis auf durch die Thatsache, daß wir nichts wissen können, als nur, wenn das zu Wissende auf irgend welche Weise in uns eingedrungen ist. Die erkennende Thätigkeit ist keine Thätigkeit, die zwar von dem wahrnehmenden Agens ausginge in ihrem Ursprunge, dann aber in irgend einem außer dem Agens sich befindlichen Objecte aufgenommen würde, wie z. B. meine physische Thätigkeit des Schreibens. Das Erkennen ist eine actio *immanens* d. h. es ist eine Thätigkeit des Subjects, die in dem erkennenden Subject so sich vollzieht, daß sie in dem Subject selbst bleibt, selbst dann auch, wenn, wie bei der sensitiven Erkenntniß, diese auf das externe Object hingeht in Bezug auf das reale „Was“ des Erkennens. Das ist der Unterschied zwischen

der actio *immanens* und *transiens.* Bei letzterer z. B. beim Schreiben, Erwärmen, Bewegen u. s. w. geht die Action vom agirenden Subject aus in das äußere Object, in sofern in diesem Etwas gesetzt wird. „Dicendum, quod duplex est actio: una, quae procedit ab agente in rem exteriorem *quam transmutat* (man beachte diese letzten beiden Worte), et haec est sicut illuminare; quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatio; et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progeditur, nisi ab existente in actu, et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus" (Thom. 9. 8. de Verit. a. 6. in corp.). Das „Begehren" wie das „Erkennen" sind also actiones immanentes, obschon das Object des Begehrens und Erkennens außerhalb des Begehrenden und Erkennenden ist; es sind deßhalb keine actiones transeuntes, weil die Thätigkeit in dem Objecte nichts setzt und nichts verändert, und sich nicht endigt in dem äußeren Objecte, sondern innerhalb des thätigen Subjects. Man kann also den Unterschied zwischen actio transiens und immanens kurz so geben: die actio transiens ist die, welche auf ein äußeres Object geht und deren terminus in diesem Objecte ist; dagegen die actio immanens die, welche, wenn sie auch zunächst auf ein äußeres Object geht, doch ihren terminus der Action blos als solcher im Subject hat.

## §. 135.

### Die species intentionalis.

Beide Actionen, die immanens und die transiens, haben das mit einander gemein, daß sie nur durch irgend eine Form vor sich gehen können. Wie die Form, durch welche und in welcher sich die transiente Action auf eine äußere Materie erstreckt, die Aehnlichkeit des Objects der Action ist (die Wärme z. B. ist die Aehnlichkeit des Erwärmten): so ist die Form, durch welche und in welcher die immanente Action geschieht, die Aehnlichkeit des aufgenommenen oder erfaßten Objects. Der Proceß des Intellects ist in dieser Beziehung derselbe, wie der Proceß der Sinnesthätigkeit. Wie die Aehnlichkeit der verstandenen Sache die Form ist, gemäß welcher der Intellect Etwas erkennt, so ist die Aehnlichkeit der sensiblen Sache die Form, gemäß welcher die Sinne wahrnehmen. Wie die Form für den Intellect die species *intelligibilis*, so ist die Form für die Sinne die species *sensibilis*. Wie die Dinge ihr Sein haben durch die ihnen eigenthümliche Form, so hat die Erkenntnißkraft ihr Erkennen durch ihre eigenthümliche Form d. i. die Aehnlichkeit, das Bild, das Abbild des Objects, die sogenannte species, welche im Allgemeinen species intentionalis, und bei dem Intellecte im Besonderen die species intelligibilis heißt. Durch diese species geschieht die Assimilation zwischen dem Subject und Object, die Vereinigung zwischen beiden, welche und insoweit diese zu jeglicher Erkenntniß absolut nothwendig ist. Der Beweis hiefür

liegt in der Natur des erkennenden Wesens. Die Materie kann in keinerlei Weise erkennen, weil sie Alles nur aufnehmen kann nach ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit d. i. nach der dimensiven Quantität. Nur immaterielle Wesen erkennen also. Diese immateriellen Wesen können und müssen ebenfalls nur Alles nach ihren wesentlichen Eigenthümlichkeiten in sich aufnehmen: folglich nicht die subsistirenden Dinge selbst, sondern deren species, Aehnlichkeitsbild, weil sonst keine Vereinigung möglich wäre, die zugleich das Erkennende in seiner Einheit und das Erkannte in seiner Verschiedenheit aufrecht erhalten muß. Und wiederum muß mithin jedes wesentlich verschieden begabte, also auch wesentlich verschieden erkennende Wesen auch wesentlich verschiedene species in sich aufnehmen, immer nach dem Axiom: „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur."

## §. 136.

### Objectivität des Erkennens.

Das, was hier besonders zu beachten ist und Schwierigkeiten verursacht hat, ist, daß die species intentionalis nicht nur die similitudo formalis des Objects ist, sondern, diese species auch das Object selbst (ipsissimum objectum) repräsentirt. Letzteres deßhalb, weil diese species das Object selbst ist. Aber wohlgemerkt: diese species ist das Object selbst in seinem **erkennbaren Sein** (sei's in seinem sensibel oder intelligibel erkenn=

baren Sein). Indem die Alten sagen, daß diese **species** die „**formales objectorum repraesentationes**" seien, meinen sie damit nicht irgend welche oberflächliche Repräsentation, sondern die wirkliche Repräsentation der wirklichen Objecte und drücken, wie überhaupt und überall, so auch hier in ihrer genialen Kürze eine Wahrheit aus, deren Tiefe man in den von ihnen abgefallenen neuen Schulen nicht mehr erkennen konnte, weil einmal die „fixe Idee" vor: „Oberflächlichkeit der Alten" sich eingeschlichen hatte.

Wenn das, wodurch die äußeren, zu erkennenden, Objecte dem Erkennenden präsentirt werden, nicht das Object selbst, das Wesen des Objects, aber freilich **in esse cognoscitivo**, wäre, sondern irgend etwas Anderes, etwa irgend welche Kraft oder instrumentale Bewegung, wodurch das Object den Erkennenden oder das erkennende Subject afficirte: so würde selbstverständlich der Erkennende nicht das Object selbst wahrnehmen, sondern nur irgend weliche Immutation, die ihm von irgend welchem „an sich unbekannten Etwas" angethan würde, wie z. B. der Schlag, der mir von irgend Jemand im Finstern versetzt wird, mich den Thäter desselben nicht erkennen läßt, eben weil jener Schlag nicht die **formalis similitudo autoris** ist. Wir müssen dann in nothwendiger Consequenz auf die Abwege geführt werden, auf welche man in der That seit dem Abfall von der peripatetischen Schule schließlich geführt worden ist: auf den Kant'schen Skepticismus und den Hegel'schen Idealismus. Wenn die Species, wodurch erkannt wird, nicht von dem Objecte hergenommen und nicht das Object in seiner Wirklichkeit und Wesenheit repräsentiren, so ergibt sich nur folgende Alternative: entweder wir bleiben in der Nichtswisserei des traurigen Kriticismus und Skepticismus,

der das „Ding an sich" nicht kennt, und anderer Seits in der Allwisserei des leidigen pantheistischen Idealismus, der Alles kennt, weil er Alles a priori construirt und producirt, befangen —, oder es müssen ganz andere Criterien für die Congruenz unserer Vorstellungen mit den Objecten gefunden werden. Ein neues Criterium finden, ohne vorher schon das Criterium dafür zu haben, ist aber derselbe Widerspruch, wie wenn Jemand sich selbst hervorbringen wollte: er wäre, bevor er wäre! (cf. Metaphys. §. 18 und die Erkenntnißtheorie im I. Bd. m. Sch.).

## §. 137.

### Fortsetzung.

Die beiden Fundamentalsätze für die zu vollziehende Erkenntniß sind also: „anima cognoscendo fit quodammodo omnia" und: „cognoscens in actu et cognitum in actu sunt idem" (Arist. — Th. passim). Betrachten wir diese Sätze weiter. Die Natur des Erkennenden ist eine derartige, daß das erkennende Subject, ohne sein natürliches Sein abzulegen, doch die Formen aller Dinge auf eine ihm eigenthümliche Weise aufnehmen und annehmen und so selbst gewisser Maßen in alle Dinge verwandelt werden kann („fit omnia"). Dadurch geschieht es, daß das Erkennende mit derselben lebendigen Facultät, womit es sich selbst wahrnimmt, auch alles Andere wahrnimmt, in welches es gewisser Maßen umgewandelt worden, ohne sein eigenes, selbstständiges,

distinctes und unverlierbares Sein aufzugeben. Zwei Regionen, zwei Welten der Dinge begegnen sich und greifen in einander, oder besser, zwei Status derselben Welt verbinden sich in der Erkenntniß: der eine Status ist der der natürlichen, subsistirenden Welt in ihrer objectiven leibhaften Wirklichkeit; — der andere Status ist die intentionale Welt oder, wenn man will, die ideale. Das, was die Dinge natürlicher, physischer Weise an sich selbst sind, das sind sie gleicher Weise (mutatis mutandis, wie vorhin erklärt worden) intentionaliter in dem Erkennenden. Da die Species, von denen wir gesprochen, durch ihre Natur, eben als solche Species, auf die Wirklichkeit der Dinge hinweisen, von denen sie ausgegangen: so ist einleuchtend, daß die Erkenntniß, welche durch sie sich vollzieht, sich doch nicht in ihnen beendigt, nicht in ihnen sistirt, nicht in ihnen ihren letzten objectiven Terminus*) findet, sondern vielmehr naturnothwendig in den Dingen, deren Species sie sind. Deßhalb kann sich z. B. das Sehen nicht im Auge, sondern nur durch das Auge, vermittelst der aufgenommenen Species, außer ihm am realen Objecte sich vollziehen und vollenden. Das Alles ist so naturnothwendig, als es naturnothwendig ist, daß die intentionale Welt später ist, als die reale, daß diese von jener vorausgesetzt wird.**)

---

*) Man verwechsle den subjectiven Terminus der Action blos als solcher (§. 134.) nicht mit dem objectiven Terminus der Action in ihrer Integrität, die hier gemeint ist.

**) Man verwechsle die intentionelle Welt nicht mit dem „mundus exemplaris“ oder den „ideae in mente artificis et creatoris.“ Diese Exemplarwelt geht natürlich der realen Welt voraus, wie die idea dem ideatum vorausgeht.

## §. 138.

### Die sensitive Erkenntniß insbesondere.

Da die sensitive Kenntnißnahme eine Species der Erkenntniß im Allgemeinen ist, so muß sie Alles das haben, was wir von der Erkenntniß im Allgemeinen festgesetzt haben. Die sensitive Erkenntniß ist diejenige vitale Function der Seele, wodurch diese, oder besser das thierische Wesen, sowohl sich (bis auf einen gewissen Grad), als auch andere körperliche Dinge, die das sensible Object bilden, wahrnimmt. Es muß also zuvörderst auch bei der sensitiven Erkenntniß eine Vereinigung des zu erkennenden Objects mit dem erkennenden Subjecte Statt finden, aber diese Vereinigung muß in einer dem sensiblen formalen Objecte eigenthümlichen Weise Statt finden. Wie wir vorhin gesagt haben, geschieht diese Vereinigung nicht so, daß die Substanz des Objects in die Substanz des Subjects aufgenommen werde („lapis ipse non est in oculo“ Th.), also nicht so, daß die Identität des Wahrnehmenden und Wahrgenommenen eine substanziale wäre; sondern diese Vereinigung geschieht, nach der peripatetischen und thomistischen Lehre, durch die vorhin besprochenen species intentionales d. h. durch immateriellere Bilder, welche von den percipirten Objecten hergenommen und in die Organe der Sensationen aufgenommen werden. Ich sage: „durch immateriellere Bilder:" der Sophist wird abermals Anstoß an einem Ausdrucke nehmen, der allerdings aequivok ist, der aber hier

im Zusammenhange des Ganzen dem die Wahrheit suchenden Philosophen wirklich bezeichnet, was er besagen soll. Es sind die sensiblen Species einer Seits durchaus materiell, anderer Seits aber durchaus immateriell: sie sind materiell, insofern sie nur rein Materielles, also das Materielle in seiner concret singulären Seinsweise im Gegensatze zu jeglicher Universalität, darstellen; ich sehe immer nur **diese** bestimmte, so und nicht anders beschaffene Feder, **dieses** bestimmte Papier; ich höre immer nur **diesen** bestimmten so oder anders in diesen particulären Umständen beschaffenen Ton; ich rieche nur **diesen** concret singulären Modus des Riechens, und so bei allen Sensationen. Weil die sensiblen Objecte nur concret singuläre sind und weil die wahrnehmende Seele nur durch ein körperliches, also ebenfalls concret singuläres Organ aufnimmt: so ist in dieser Rücksicht die species intentionalis durchaus materiell nach dem Satze: unumquodque recipitur secundum modum recipientis. Da aber anderer Seits nicht das sensible Object in seiner realen Substanzialität aufgenommen wird, sondern nur in einem Bilde von dieser Substanz und da das Bild von einer Sache das contradictorische Gegentheil von derselben als realer Substanz ist: so ist in dieser Hinsicht jene species intentionalis durchaus immateriell zu nennen. Dadurch erklärt es sich, wie diese species bald materiales, bald immateriales genannt werden, Beides mit vollem Rechte je nach dem Gesichtspuncte, unter welchem von ihnen hier oder da die Rede ist: „Sensus recipit species *sine materia,* sed tamen cum conditionibus *materialibus*“ (Th. Quaest. 2. de Ver. a. 2.).

## §. 139.

Man fasse vor Allem scharf, was wir hier unter species verstehen. Es ist die species repraesentativa alterius und also die similitudo alterius. Johannes a. s. Thoma sagt darüber: „varias hoc nomen *species* significationes habet. Inter alia significat rem speciosam seu formosam aut formatam, et consequenter a forma species nominatur. Unde ulterius derivatum est nomen ad significandum speciem *repraesentativam* alterius modo intentionali, quia videlicet *repraesentat* alterum eique *assimilatur solum formaliter*, ita quod non existit in eadem materiali entitate, in qua objectum repraesentatur, sicut species lapidis in oculo ita repraesentat lapidem, quod non est lapis materialiter et entitative. Et ita propter specialem rationem formae vocantur species, quia ita pure repraesentant id, quod formaliter est in objecto, quod materialem ejus entitatem exuunt et ita sunt ipsum objectum *formaliter et pure repraesentative*“ (Phys. q. 6. de obj. sens.). Diese Unterscheidung zwischen similitudo realis (entitativa) und der similitudo repraesentativa gibt Thomas selbst: „similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi: uno modo secundum convenientiam *in ipsa natura*, et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque, quod quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior, sicut minor est similitudo similitudinis, quae est in intellectu, ad lapidem, quam illius, quae est in sensu, cum sit a materia magis re-

mota, et tamen intellectus perspicacius cognoscit, quam sensus. Alio modo quantum ad *repraesentationem*, et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam, et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit" (Quaest. 2. de Veritate a. 3. ad 9.). Ebenso bedient sich Thomas desselben Beweises bezüglich der Erkenntniß der Engel, indem er, wie überall, wenn die Sache von Wichtigkeit ist, fast dieselben Worte wiederholt: „dicendum, quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo, quae est secundum convenientiam (Uebereinstimmung) in natura, sed secundum *repraesentationem* tantum. Constat enim, quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae, quam forma lapidis in materia; sed in quantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem ejus. Unde, quamvis formae, quae sunt in intellectu Angeli, sint immateriales secundum naturam sui, nihil tamen prohibet, quin per eas assimiletur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam" (ibid. q. 8. a. 11. ad 3.). — Man beachte demnach wohl, daß es ein Anderes ist: „materialia recipere" und ein Anderes: „materialiter recipere" (ibid. q. 8. a. 11. in corp.). Weitere Texte über die species intentionalis findet man bei Thomas überall, besonders Sa. th. p. 1. q. 55. a. 1. und q. 79. a. 2. — Sa. c. Gent. l. 3. c. 49. und l. 1. c. 53. — Opusc. 13 und 14 — und Quodl. 8. a. 4. — cf. Anselm. in Monolog. c. 36.; Augustin. Conf. 10. c, 10.; 2. sup. Gen. ad litt. c. 10.; 1. de trin. c. 2. und 9. de trin. c. ult.

## §. 140.

Die actuale Sensation besteht nun aber nicht in der receptio speciei, sondern in der darauf folgenden Thätigkeit. Jene Aufnahme der Species ist gewissermaßen die Befruchtung, wie Thomas treffend es nennt, welcher dann erst die Activität des Fruchtbringens folgen kann. So ist es gemeint, wenn Thomas das sentire und intelligere passive Vermögen nennt, da sie erst sich receptiv, also passiv sich verhalten in Aufnahme der Species, wodurch erkannt werden soll. Dann aber folgt die Activität, welche die finale Operation ist, auf welche Alles hinzielt. Die passiven Kräfte überhaupt sind nicht im exclusiven Sinne zu nehmen, so daß sie blos passiv wären, um nichts zu verrichten; sondern im Gegentheil wird durch die voraufgehende Reception die Potenz actualisirt und folglich dazu determinirt und habilitirt, um positiv zu agiren. „Unde sentire, qnantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat passionem; similiter et intelligere, quod etiam quoddam pati est, ut dicitur 3. de An. text. 2.; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem (d. h. durch die Species informirt, also actualisirt, vervollständigt und vervollkommnet) nominat operationem, quae dicitur motus sensus, quo sc. anima dicitur se movere; de quo motu diciter 3. de An. text. 28., quod est actus perfecti.“ (Th. 1. Dd. 40. q. 1. a. 1.).

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier noch auf die stricte Bedeutung von actio und operatio hingewiesen, um jegliche Aequivocation zu beseitigen. Die nach außen

gehende, transiente Thätigkeit wird $\varkappa\alpha\tau'$ $\dot{\varepsilon}\xi o\chi\acute{\eta}\nu$ actio genannt, der dann natürlich in gleicher Weise die passio entspricht im Object; daher wie Thomas sagt, calefactio actio und calefactio passio. Dagegen heißt die immanente Thätigkeit $\varkappa\alpha\tau'$ $\dot{\varepsilon}\xi\acute{o}\chi\acute{\eta}\nu$ operatio, als actio perfecti, nach dem Satze: operari sequitur esse. So Thomas in der so eben citirten Stelle. Man vergesse aber nicht, daß, wie ich eben gesagt, der operatio auch eine passio vorauf gehen kann, so oft nämlich eine Potentialität erst zu actualisiren ist, bevor das Compositum (ex potentia et actu) als ein perfectum thätig sein (operari), sich in actu secundo bethätigen kann.

## §. 141.

Die natürliche Einfachheit und die einfache Natürlichkeit dieser peripatetischen, thómistischen Theorie trägt, gegenüber allen anderen Theorien über die Sensationen, so sehr die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich selbst, daß man die gegentheiligen Theorien nur zu erwähnen braucht, um die thomistische als die richtige zu erkennen.

Rücksichtlich sämmtlicher Hypothesen und Theorien über dieses Problem kann man folgende Classification vornehmen, wodurch die Extremität und die respective Einseitigkeit, in Vergleich mit der thomistischen Theorie als der goldenen, weil wahren Mittelstraße, einleuchten wird.

Es handelte sich um die Communication, den Contact und Influx zwischen dem sentiens und dem sensibile, dem Subject und Object. Daß diese Communica-

tion wirklich vorhanden, lag offen vor; nur die Skeptiker konnten ihn leugnen, durften aber als „Nichtwisser" nicht mitsprechen und keine Stimme abgeben. Die am grellsten hervortretenden Extreme waren, daß man einer Seits im crassesten Materialismus befangen blieb und wirklich materielle Ausflüsse (idola effluentia materialia) von dem sensiblen Objecte aus in das percipirende Subject statuirte, — oder anderer Seits die dynamische Communication vollends fahren ließ und bloß ein mechanisches Nebeneinandersein und Coincidiren eintreten ließ. Die Willkührlichkeit und Oberflächlichkeit des ersten Extrems kann nur dem crassen, materialistischen Sensualisten zusagen. Letzteres Extrem theilt sich dreifach nach drei Hypothesen. Entweder man überließ die Coincidenz des Subjects und Objects dem bloßen Zufall und warf sich dann in die Arme des Skepticismus (wie, beilaufig gesagt, auch alle anderen in consequenter Weise mußten), oder man regulirte die Coincidenz durch die harmonia praestabilita, wobei noch viel weniger ein wechselseitiger Influx vorhanden, als endlich drittens bei dem Occasionalismus, welcher letztere als Vollendung der Cartesianischen Automaten sich am breitesten machte. In beiden Fällen ist die Objectivität der Sensation destruirt. Wir nehmen dann nur unsere subjective Affection wahr und lassen das Object, weil nicht influirend auf uns, als ein „unbekanntes Ding an sich" das sein, was es immerhin sein mag. — Mit diesen Theorien der Cartesianischen und Leibnitz-Wolf'schen Schule war der Weg gebahnt zu dem Idealismus der Neuzeit, der gerade in entgegengesetzter Weise die Effluxionshypothese lehren mußte, als die materielle gewesen: während bei letzterer der materielle Efflux von dem Object zum Subject ging, mußte

bei jener, der idealistischen, der Efflux vom Subject zum Object gehen, die Objecte zu unseren eigenen Gedanken machend. Damit war der Kreislauf des Irrthums geschlossen.

Man mag nun die Sensationstheorie construiren und dies wunderbare Phänomen des wechselseitigen Commercium zwischen Subject und Object expliciren, wie immer man will; will man aber an die Pforte des Tempels der Weisheit nicht die Göttin der Narrheit setzen, — will man sich vor Lächerlichkeiten und Absurditäten verwahren: so sind folgende Sätze festzuhalten:

Erstens: es findet ein realer Influx (nicht: materialer Efflux) des sensibile auf das sentiens statt.

Zweitens: indem wir sensibler Weise wahrnehmen, ist es nicht blos die subjective sensible Affection, welche wir wahrnehmen, sondern das außer uns befindliche Object selbst.

Drittens: die Materie, die sensiblen Dinge haben der intellectuellen Creatur zu dienen.

Was den ersteren Satz betrifft, so ist es evident, daß zwischen der Sensation und dem Objecte die Wechselbeziehung von Ursache und Wirkung vorhanden. Jede Bewegung beweist uns das. Ich brauche blos ein Brett vor meine Augen zu halten und es wieder wegzunehmen nach Willkühr, um mir die Wahrnehmung von meinem Schreibzeug zu benehmen. Als Ausflucht bleibt das Thor des Skepticismus.

Was den zweiten Satz anbetrifft, so gibt uns die Erfahrung eben so evident den unumstößlichen Beweis, daß wir sehr wohl und sehr scharf das von einander unterscheiden, was ein Ding in uns verursacht, und das, was ein Ding wirklich in sich ist. Ich sehe ein blankes,

breites, scharfes Schwert; daß dieses Schwert ein gefährliches Instrument ist, unterscheide ich sehr wohl von dem Schmerze, den es in mir verursachen kann, der aber nicht in dem Schwerte ist. Die mannigfaltigste Untersuchung aller Sinne in derselben Sache und das entschiedenste übereinstimmende Zeugniß aller eigenen, wie fremden Sinne in derselben Sache beweiset mir die Richtigkeit meiner Perception. Selbst der Skeptiker, dem ich das Schwert über dem Haupte schwinge, wird mir richtiges Zeugniß ablegen. Eine irgendwie mituntergelaufene Täuschung, etwa wegen nicht richtiger Disposition meiner Sinne, oder aus Uebereilung meines Experiments, wird bald corrigirt werden, so bald ich die gehörigen Hülfsmittel nach richtig angelegtem vorherigen Calcül angewendet haben werde: nach Abwegung des pro et contra hat Alles seine Richtigkeit für Leute mit gesundem Verstande.

Drittens: die Materie ist der intellectuellen Creatur wegen vorhanden, nicht aber umgekehrt, wie das Mittel des Zweckes wegen. Die intellectuelle Creatur kann nicht ihren Zweck im Dienste der Materie haben. Der Intellect kann nicht dazu da sein, blos zu unterscheiden, was dem leiblichen Menschen gefällt oder mißfällt. Der Intellect, das Vermögen für die Erkenntniß der Wahrheit, sucht eben die Wirklichkeit, welche allein die Wahrheit ist. Diese ist Zweck; Alles Andere Mittel. Die Sinne sind also dem Intellect Mittel zum Zwecke. Die sinnlichen Perceptionen der sensiblen Dinge, der Wunderwerke des hervorbringenden Seins, der ewigen Wahrheit und Wirklichkeit, sind nicht blos zur Beschaffung von Lust und Unlust, von Essen und Trinken, vorhanden, sondern als Mittel zu höherem Zwecke uns gegeben: sie sollen

dem Intellect dienen! Die wirkliche ewige Wahrheit kann nur der Zweck sein! Ein Mittel aber, das dem Zwecke nicht dient, ist kein Mittel; und ein Mittel, welches schlecht dient, ein schlechtes Mittel; und ein überflüssiges Mittel würde gegen die Weisheit des Schöpfers zeigen. (Thom. Sa. th. 1. 2. q. 67. a. 2.). Dies festgehalten, so zeigt sich die Theorie des englischen Lehrers in ihrer ganzen Schärfe und Tiefe, in ihrer Wichtigkeit und Wahrheit gegenüber allen anderen, bei denen, mehr oder weniger, dieser Causalnexus und der Modus der Vereinignng alterirt erscheint. (S. besonders die Lehre von den eingebornen Ideen im „Supplementbande zum I. Bd. m. Schule.") —

## §. 142.

## Von der sensitiven Erkenntniß im Speciellen oder von den Sinnen.

Nachdem wir die sensitive Thätigkeit im Allgemeinen besprochen, gehen wir über zu der sensitiven Thätigkeit im Speciellen. Die Specification der sensitiven Thätigkeit, geschieht, wie überall, durch die Objecte derselben. Diese Objecte sind doppelter Art: 1) äußere, 2) innere Objecte. Darnach gibt es Sinne doppelter Art: 1) äußere, 2) innere Sinne. Das Object der äußeren Sinne ist fünffach, folglich ist der äußere Sinn fünffach. Wie früher bemerkt brauchen aber nicht bei allen sensitiven Wesen alle Sinne vorzukommen; nur bei den

vollkommenen sensitiven Wesen müssen sämmtliche fünf Sinne sich vorfinden. — Die äußeren Sinne sind diejenigen, zu welchen die species intentionales von Außen her gelangen; die inneren Sinne sind die, zu welchen die species intentionales, durch die äußeren Sinne vermittelt, von Innen her gelangen.

## §. 143.

### Die äußeren Sinne.

Die äußeren sind folgende fünf: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl (visus, auditus, oderatus, gustus, tactus). Unter „Gefühl" verstehen wir hier den „Tastsinn;" das Weitere über Gefühl weiter unten.

Es bieten sich uns hier folgende Fragen, die wir in eben so vielen §§. zu beantworten haben:

1. Welches das Object ist.
2. Wie vielfach dieses ist.
3. Ob ein Medium zwischen dem Sinne und dem Objecte vorhanden sein muß.
4. Wie ein Object die Sinne corrumpire.
5. Ob die Sinne getäuscht werden können.

## §. 144.

### Object der Sinne.

Das Object der äußeren Sinne ist zu bezeichnen als „das sinnlich wahrnehmbare, gegenwärtige, örtlich ausgedehnte, gehörig entfernte Einzelding" (sensibile singulare, praesens, localiter extensum, in debita distantia). In dieser Definition ist gesagt, daß das Object sei 1) sensibile singulare: denn die Universalien fallen nicht in das Gebiet der Sinne; sie gehören dem Intellecte als dessen eigenthümliches Object an. Alles, was im sensiblen Gebiete subsistirt, ist mit den Accidenzen von Raum und Zeit, dem „hic et nunc," behaftet; durch diese werden die Dinge singulär im strictesten Sinne des Wortes. Daher das Axiom: „sensus est singularium, intellectus vero universalium" (cf. „Supplementband z. I. Bd. m. Schule ꝛc."). — Es ist in der Definition gesagt 2) singulare praesens: die äußeren Sinne nehmen keine abwesende Dinge wahr d. h. mit anderen Worten: es muß irgend ein Contakt, eine Vereinigung Statt finden, wodurch die Sache präsent wird.*) — Es ist gesagt 3) localiter extensum: die Sache, welche sensibel sein soll, muß diejenige Proprietät haben, welche der Natur

---

*) Siehe die Nothwendigkeit der Präsenz für die intuitive Erkenntniß in der Logik (Intuition und Abstraction).

des sensiblen Wesens, im natürlichen Verlaufe der Dinge, nothwendig, also immer, folgt, und das ist, wie wir früher gesehen, die extensio dimensiva oder localis; das sensible Ding muß also in einem örtlichen Raume sein. Daher ist der Leib Christi in der h. Eucharistie nicht den Sinnen zugänglich, nicht sensibel, weil er nicht in örtlichen Raumverhältnissen (non ut in loco) vorhanden ist, sondern in Weise der Substanz (modo substantiali). Endlich ist gesagt 4) in debita distantia: zu große Entfernung unterbricht das Medium; weil die Entfernung von Ort und Quantität abhängt, so kann das räumliche Verhältniß ein inadäquates, folglich ein nicht taugliches, sein, und wird ein solches sofort, als die Proportion zwischen Object und Sinne in ihrer Distanz aufgehoben wird. Eben so hinderlich ist die zu große Nähe, aus demselben Grunde.

## §. 145.

### Vielheit des Objects.

Das sensible Object ist dreifach: das eigenthümliche (proprium), das gemeinschaftliche (commune) und das zufällige (per accidens). Von den Dingen, die sinnlich wahrgenommen werden, gehören die Einen einem besonderen Sinne ausschließlich an, wie die Farbe dem Gesichte, der Schall dem Gehöre, die Süßigkeit oder Bitterkeit dem Geschmacke. Solche einem besonderen, specifischen Sinne ausschließlich angehörenden Ob-

jecte werden die eigenthümlichen (objecta propria) genannt, weil sie in eben so nothwendiger besonderer Beziehung zu den betreffenden Sinnen stehen, wie die Proprietäten zu dem Wesen einer Sache. Andere Dinge dagegen können von mehreren Sinnen wahrgenommen werden, wie z. B. die Figur durch das Gesicht und durch das Gefühl (Tastsinn). Diese heißen gemeinschaftliche Objecte (objecta communia), und zwar gemeinschaftlich eben mit Bezug auf die betreffenden, mehrere oder wenigere, Sinne, welche das Object wahrzunehmen vermögen. Andere Dinge endlich werden von den Sinnen nur per accidens wahrgenommen, indem diese Dinge unter sensiblen Qualitäten enthalten und gewissermaßen verborgen sind: dahin gehören alle Substanzen. Diese werden von den Sinnen nicht eigentlich, nicht im stricten Sinne als ihr Object, wahrgenommen, sondern nur, insofern diese mit den sensiblen Qualitäten zusammentreffen, und das nennt man ein Object per accidens.

Das sensibile proprium ist fünffach nach der Fünfzahl der Sinne: das Sehbare, Hörbare, Riechbare, Schmeckbare und Fühlbare (visibile, audibile, odorabile, gustabile, tangibile). — Das sensibile commune ist auch fünffach, nämlich: Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und Größe (motus, quies, numerus, figura, magnitudo). Auf diese fünf reduciren sich die übrigen, als: Zeit, Lage, Einheit, Entfernung, Nähe (tempus, situs, unitas, distantia, propinquitas), — Das sensibile per accidens ist Alles das, was immer unter den sensiblen Erscheinungen als nothwendig mit ihnen verbunden sich zeigte, wie Leben, Liebe, Haß, Güte, Tugend u. s. w. Dieses sensibile per accidens gibt natürlich keine species intentionalis ab, noch auch verändert es eine solche; es ist nur

mit solchen Dingen, welche durch die species intentionales sensibiles uns wahrnehmbar und kund werden, so verbunden, daß es gewissermaßen durch jene repräsentirt wird, und deßhalb heißt es eben ein sensibile *per accidens*, zum Unterschiede von den sensibile *per se*, wie die erstgenannten Objecte sind.

## §. 146.

### Medium der Sensation.

Die Frage betrifft die äußeren Sinne (denn die innern haben das Medium zwischen ihnen und dem Objecte in den äußeren Sinnen) und ist die: ob zwischen dem Sinne selbst und dem sensibelen Objecte noch ein medium conjunctionis nothwendig ist oder ob das Object in unmittelbare Vereinigung mit dem Sinne treten kann. Das medium kann doppelter Art sein, entweder nämlich ein externum — und das wäre dann ein von dem Objecte und dem Sinne Distinctes, Element oder Körper, welches beiden die Vereinigung möglich macht; — oder ein internum, — und das wäre ein Theil des wahrnehmenden Subjects selbst, welcher Theil dann die Hinüberleitung zum Organ des Sinnes vermittelt. Beides kann der Fall sein und die Erfahrung scheint Beides als sicher vorzuzeigen. Einige Peripatetiker meinten zwar, in Bezug auf das Gefühl und den Geschmack ein solches medium leugnen zu müssen. Nach Thomas aber und Aristoteles („quod si super ipsum organon sensus vel id, quod sonat, vel id, quod olet, positum fuerit: nullus

perfecto sensus efficietur; simili modo res se habet in tactu et gustu, sed non apparet de An. lect. 15. text. 75.) muß bei allen äußeren Sinnen ohne Ausnahme ein solches Medium angenommen werden. Als solches Medium gibt man an für das Gesicht das Licht, für das Gehör die Luft, für den Geruch ebenfalls die Luft, für den Geschmack und das Gefühl die Haut und das Fleisch oder sonstige Flüssigkeiten, welche das Sensibile zu den Nerven führen. Was den Erfahrungsbeweis anbetrifft, den man meisten Theils dafür anführt, daß das Sensibile, in unmittelbare Berührung mit dem Sinne gebracht, als z. B. das Sehbare unmittelbar auf das Auge gelegt, die Sensation verhindern und völlig zerstöre, so meint jedoch Cajetan (l. 1. de An. c. 7 und 10), daß dieser Beweis nicht völlig stringent sei, während er jedoch den rationalen Beweis, den wir sogleich geben werden, als durchaus vollgültig ansieht. Es scheint jedoch, daß auch der Erfahrungsbeweis vollgültig ist; denn offenbar fördert die Reinheit des angegebenen Medium z. B. beim Sehen und Hören das Licht und die Luft, die Sensation, so wie auch die Erfahrung lehrt, daß die gehörige Distanz die Sensation fördert. Das nothwendig Assistirende ist aber auch das nothwendig Begründende oder Constituirende, wenn auch nur als conditio, sine qua non.

Der rationale Beweis für die Nothwendigkeit eines solchen Medium beruht auf der Nothwendigkeit der species intentionalis. Denn, wenn das Object unmittelbar mit dem Sinne in Verbindung treten könnte, so wäre natürlich der Beweis für die allgemeine Nothwendigkeit dieser sich zu bildenden species intentionalis umgestoßen. Dann folgte aber auch, daß der Sinn sich selbst reflectiren könnte, was doch seiner Materialität und Limitation

widerstreitet. Die Formation der species intentionalis wird aber durch den ganz unmittelbaren Contact des Sensibile mit dem Organ nicht gefördert, sondern vielmehr gehindert, ja gänzlich unmöglich gemacht. In dem Maaße also, in welchem die Nothwendigkeit der Bildung der species intentionalis feststeht, in eben dem Maaße folgt auch die Nothwendigkeit des Intermedium, da es eine Actio in distans nicht gibt, wie die Physik lehrt (cf. Supplement zum III. B. m. Sch.).

## §. 147.

## Corruption des Sinnes durch ein objectum excellens.

Diese Frage ist von besonderer Wichtigkeit wegen des diametralen Unterschiedes, der sich rücksichtlich des objectum excellens bei der sensitiven und anderer Seits bei der intellectiven Erkenntniß zeigt. Nämlich: „sensibile excellens laedit et destruit sensum;" dagegen: „intelligibile excellens elevat et perficit intellectum" (Thom). Unter objectum excellens, auch objectum vehemens genannt, versteht man ein Object, das in ganz besonderer, ausgezeichneter Weise, in hoher und höchster Vollkommenheit seiner Natur sich zeigt. Das Factum selbst steht fest, wie denn z. B. das gesunde Auge nicht in die helle Mittagssonne schauen kann, ohne sich in seiner Sehkraft vollends gestört zu sehen. Es fragt sich nur, ob diese Störung vor sich geht blos durch die reale, alterirende

Action des Objects, insofern dieses die Disposition des Organs ruinirt, oder ob direct durch die species intentionalis. Nicht Letzteres, sondern nur Ersteres kann nach Thomas der Fall, wie folgender Text (Suppl. Sae. th. q. 85. a. 2. ad 2. genommen aus 4. Dd. 44. q. l. a. 4) zeigt: „claritas autem intensa non offendit visum, in quantum agit actione animae, sed secundum hoc magis delectat; offendit autem, in quantum agit actione *naturae*, calefaciendo et dissolvendo organum visus et disgregando spiritus. Et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet.“ Thomas unterscheidet hier zwischen der actio naturalis und der actio intentionalis und schreibt nicht der letzteren, sondern nur der ersteren die Corruption des Organs zu. Es widerspricht auch geradezu der Natur der species intentionalis, daß sie sollte störend einwirken auf das Organ, da vielmehr im Gegentheil die Vollkommenheit der species intentionalis die Thätigkeit des Organs heben müsste. Die species intentionalis tangirt ja nicht physisch, setzt keine physisch materielle Aenderung durch ihr Eingehen in das Organ; sondern sie ist, ihrem Wesen nach zur Vereinigung des Objects und Organs eingerichtet, wesentlich dem Organe um so förderlicher, je vollkommener sie ist. Man dürfte aber die Störung der Sensation in unserem Falle nicht durch die disproportio zwischen Organ und der species intentionalis finden wollen; da ein solches Mißverhältniß wohl die Sensation hindern und aufheben und zerstören, nicht aber das Organ selbst afficiren und corrumpiren kann. Denn diese letztere Zerstörung geht nur vor sich durch eine physisch wirkende, alterirende Action.

## §. 148.

### Die Sinne täuschen nicht.

Siehe hierüber den „I. m. Schule ꝛc. Erkenntnißtheorie, §. 13", wo Alles, wenn auch kurz, gesagt ist. Wo die Sinnesthätigkeit nicht mit der intelligenten (urtheilenden) und freien Thätigkeit in Verbindung tritt, da kann über diesen Punct keine Schwierigkeit herrschen. In dem Gebiete der natürlichen Nothwendigkeit kann keinerlei Täuschung eintreten. Das um so weniger, da wir oben gesehen, daß die Sinne das wirkliche Object, nicht aber blos irgend welche Affection ihrer selbst wahrnehmen. Wäre in der natürlich nothwendig agirenden Natur die Täuschung vorhanden, so wäre die Unwahrheit und Lüge objectiv und fielen diese somit zurück auf den Urheber der Natur selbst. Jedes Vermögen ist als solches infallibel rücksichtlich seines eigenthümlichen d. h. ihm wesentlich eignenden Objecte. Widrigen Falls ist das Vermögen kein Vermögen mehr; es wäre ein absolutes Unvermögen. Während nun aber ein jegliches specifisches Vermögen sein ihm eigenthümliches Object immer und infallibler Weise erfaßt und dabei nicht von Täuschung, sondern nur von Nichtwahrnehmung, also von Unvermögen als Destruction des Vermögens die Rede sein kann: kann es sehr wohl der Fall sein, daß zur vollendeten Perception des Objects mehrere Vermögen concurriren müssen, nämlich dann, wenn das Object nicht das eigenthümliche, sondern das gemeinschaftliche (**objectum commune**) ist; so wie auch dasselbe gilt rück-

sichtlich der **sensibilia per accidens**. In diesem Falle kann allerdings von Täuschung die Rede sein, indem Ein Sinn das Object unter nur Einem formalen Gesichtspunkte wahrnimmt und somit, allein stehend, nicht das g a n z e Object erfasst. So, wenn ich dem Hunde sein Bild im Spiegel zeige und er dasselbe als anderen Hund anzubellen verleitet wird. Das **Auge** des Hundes täuscht sich nicht und gerade darauf beruht ja mein richtiges Experiment; aber er wird getäuscht (man beachte das „**wird** getäuscht"), da er keine andere Sinne zu Hülfe nehmen kann Betreffs des gezeigten Objects. Wo immer also ein **objectum commune** oder **per accidens** geboten wird, da muß eine zeitweilige Täuschung sofort sich heben, als alle nothwendigen Sinne dasselbe Object erfasst und so die Experienz vervollständigt haben. Nach dem Gesagten und nach dem, was eintritt, wenn die intelligente (urtheilende) Fähigkeit hinzutritt, kann diese ganze Lehre in folgende zwei Sätze gefasst werden:

1. **Sensus per se nunquam fallitur circa objectum** ***proprium***.

2. **Sensus circa sensibilia** ***communia*** **et sensibilia** ***per accidens*** possunt esse *occasio* fallaciae.

Man beachte in dem zweiten dieser Sätze, daß nicht gesagt wird, daß in diesem Falle die Sinne täuschen, sondern daß sie die „occasio" der Täuschung sein können. Diese Täuschung fällt nämlich immer auf den urtheilenden Intellect, der mit seiner Function unzeitig und übereilt eintritt, bevor die Sensation (Experienz) vollständig ist. Selbst bei dem unvernünftigen Thiere kann eine solche Täuschung nur durch einen vorauf gehenden richtig urtheilenden Intellect und Willen bewirkt werden, welche das Thier von der vollständigen Experienz abhalten. —

Bei alle dem wird aber immer vorausgesetzt, daß die Sinne richtig disponirt sind („sensus *recte dispositus*"), daß sie nicht fehlerhaft, nicht krankhaft sind. Ob dieselben aber richtig disponirt oder, wie wir sagen, **gesund** sind, darüber kann nur aus der Erfahrung geurtheilt werden. Dieses Urtheil muß nach dem Grundsatze sich richten, daß die Regel das Gewöhnliche, die Ausnahme dagegen das Ungewöhnliche, Seltene ist. Es versteht sich also auch von selbst, daß zur richtigen Disposition mit gehört, daß alle Hindernisse, seien es auch äußere, weggeschafft seien, um in unbehinderte Thätigkeit treten zu können. Man sehe Thom. op. 70. q. 5. a. 2. — Sa. th. p. 1. q. 16. a. 1. 2. und 3. — ibid. q. 85. a. 6. und q. 1. de Verit. a. 11. und 12. Das Alles ist im „Supplementb. zum l. B. und im II. B. m. Sch." dargelegt worden.

## §. 149.

### B. Die inneren Sinne.

Die äußeren Sinne sind gewisser Maaßen die Pforten zu den inneren, welche eben deßhalb so genannt werden, weil sie die Objecte nicht direct wahrnehmen, sondern nur vermittelst der äußeren Sinne und so durch diese erst in Thätigkeit gesetzt werden. Diese inneren Sinne müssen aber vorhanden sein aus doppeltem Grunde: 1) um die durch die äußeren Sinne erhaltenen Sensationen von einander zu unterscheiden und so urtheilen zu können, und 2) um nicht gegenwärtige Dinge wahrzunehmen.

Das Erstere wird erforderlich der Einheit wegen, das Letztere der Vielheit wegen. Da jeder specifische Sinn nicht über sein specifisches Object hinausgehen kann, wie z. B. das Auge nichts weiß vom Schalle und das Ohr nichts von der Farbe, so muß durch einen besondern Sinn Beides insofern erfasst werden, als die Einheit des sensitiven Subjects es erfordert. Hinwieder da die äußeren Sinne nur präsente Dinge wahrnehmen und durch die Raum- und Zeitverhältnisse die sensiblen Objecte auseinandergehalten sind, so muß durch besondere Sinne die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart verknüpft werden, um die Multiplicität der Sensationen zu erhalten und so das sensitive Leben zusammenhängender, mannigfaltiger, reichhaltiger und dem intellectuellen Leben dienstbarer zu machen. Das Alles mit Rücksicht auf die Vollkommenheit des animalischen oder sensitiven Lebens: „dicendum, quod, cum natura non deficiat in necessariis, opportet esse *tot* actiones animae sensitivae, *quot* sufficiant ad vitam animalis *perfecti*" (Sa. th. p. 1. q. 78. a. 4).

## §. 150.

### Vielheit.

So sehr man einig ist über die Fünfzahl der äußeren Sinne, so wenig harmoniren die Philosophen rücksichtlich der Anzahl der inneren Sinne. Nach dem heil. Thomas sind der inneren Sinne vier, nämlich: 1) der sensus communis (Gemeinsinn): 2) die imaginatio (Ein-

bildungskraft); 3) die **facultas aestimativa** (Instinct); 4) die **memoria** (Gedächtniß).

Beweis. Wie früher gezeigt worden, richtet sich jede Potenz (sowohl ihrer Existenz als Beschaffenheit nach) nach dem formalen Objecte, für welches dieselbe bestimmt ist. Dieser universale Grundsatz muß also auch in der Unterscheidung der innern Sinne maßgebend sein. Das Object für die innere Sinnesthätigkeit ist aber ein vierfaches. Nachdem die sensiblen Dinge durch die äußeren Sinne aufgenommen worden, muß das sensitive Wesen die aufgenommenen Objecte von einander unterscheiden. Diese Unterscheidung kann aber nur durch den **sensus communis** geschehen, der alle specifisch verschiedenen Sensationen der äußeren Sinne aufzunehmen hat. Jeder äußere specifische Sinn unterscheidet durch sich selbst nur die verschiedenen Objecte, welche gerade diesem Sinne angehören. So unterscheidet das Gesicht alle verschiedenen Objecte des Sehens; aber das Gesicht unscheidet das sehbare Object nicht von dem hörbaren; das Hörbare als solches hat mit dem Sehbaren als solchem nichts zu schaffen. Der Sinn, welcher das Hörbare von dem Sehbaren unterscheidet, muß ein für das Hörbare und Sehbare gemeinschaftlicher Sinn sein. So auch bezüglich der Unterscheidung der übrigen Objecte der äußeren Sinne. Derjenige Sinn, welcher die Objecte der fünf äußeren Sinne von einander unterscheidet, muß der **sensus communis** für alle fünf äußeren Sinne sein. Die Unterscheidung von verschiedenen Gattungen von Dingen ist eben eine wesentlich verschiedene von der Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten einer und derselben Gattung (Unterarten einer und derselben Species). Also ist auch das Organ für jede dieser beiden

Unterscheidungen eine wesentlich verschiedene. So Thomas: „Unusquisque sensus est cognoscitivus sui objecti, cujus species sit in suo organo, in quantum est tale organum; immutatur enim organum uniuscujusque sensus a proprio objecto per se, non per accidens. Et unusquisque sensus discernit differentias proprii sensibilis ... Discernimus autem aliqua virtute non solum album a nigro, vel dulce ab amaro, sed etiam album a dulci, et unumquodque sensibile discernimus ab unoquoque, et sentimus, quod differunt. Opportet vero, quod hoc sit per sensum, quia cognoscere sensibilia, in quantum sunt sensibilia, est sensus. Cognoscimus autem differentias albi et dulcis ... etiam quantum ad diversam immutationem sensus. Et hoc non potest fieri, nisi per sensum ..." und das ist der sensus communis (Th. 3. de Anima lect. 3. und Sa. th. p. 1. q. 78. a. 4. ad 2; siehe letztern Text weiter unten am Schlusse des §. 152). Hiebei ist aber mit Thomas zu bemerken: „quod sensus interior non dicitur communis per *praedicationem*, sicut genus, sed sicut communis *radix* et *principium* exteriorum sensuum" (Sa. th. p. 1. q. 78. a. 3. ad 1).

## §. 151.

### Fortsetzung.

Zweitens: es gibt in den durch die äußeren Sinne wahrgenommenen Objecten gewisse Rücksichten, Beziehungen oder Intentionen, welche durch diese Sinne gar

nicht erfasst werden können, weil sie keine materielle Subsistenz haben, wie die **sensibilia externa**. Solcher Art ist das Schädliche und Nützliche und Anderes dergleichen. Das Schaaf z. B. sieht den Wolf: die Function des Gesichts ist beendigt mit Wahrnehmung der äußerlich erscheinenden Gestalt; die Perception des Schädlichen und Gefährlichen ist hievon total verschieden, weil diese Sachen selbst total verschieden sind. Das Vermögen für die Wahrnehmung dieser Intentionen muß also ein eigenes sein; man nennt es die **facultas aestimativa** und das bezeichnen wir mit dem Worte Instinct im engeren Sinne. Diese Intentionen werden, im Gegensatze und zum Unterschiede von den äußeren sensiblen Objecten, mit Recht als **intentiones insensatae** bezeichnet, während die anderen **intentiones sensatae** sind. Der Ausdruck „**intentiones insensatae**“ soll nämlich die Immaterialität derselben und folglich die Unäußerlichkeit, die Innerlichkeit, bezeichnen. Alle Sensationen theilen sich sonach in zwei Classen: die **intentiones sensatae** und **insensatae**. Fügen wir hier gleich hinzu: daß in dem Menschen diese Fähigkeit, die **vis aestimativa** der Thiere nämlich, natürlicher Weise eine andere Gestalt, einen höheren Character annimmt. Sie ist, durch die Vereinigung mit der **ratio**, eine viel vollkommnere und wird hier die **vis cogitativa** genannt. Man verwechsele aber diese **vis cogitativa** ja nicht mit der **ratio** selbst oder dem Intellect: die **vis cogitativa** wird deßhalb von den Alten als **ratio particularis** bezeichnet, oder als **vis collativa intentionum particularium** (cf. Th. 2. de An. lect. 13), weil nämlich die Thätigkeit nur auf particulare Dinge und ihre particuläre Intentionen geht, während der Intellect oder die **ratio** im strengen und eigentlichen Sinne auf uni-

versale Intentionen sich bezieht. Ueber diese höhere Vollkommenheit sagt Thomas: „dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine non per id, quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem perfectiones, quam sint in aliis animalibus“ (Sa. th. p. 1. q. 78. a. 4. ad 5).

Die bis jetzt genannten zwei inneren Sinne, der sensus communis und die vis aestimativa (respective: cogitativa) betreffen die Wahrnehmung gegenwärtiger Dinge; wir bezeichnen sie also kurz als facultates *perceptivae.* Zur Vollkommenheit des sensitiven Lebens müssen nun auch facultates *conservativae s. retentivae* vorhanden sein für nicht präsente Dinge. Diese vis retentiva theilt sich doppelter Weise:

Drittens: die Species der durch die äußeren Sinne empfangenen Sensationen müssen erhalten, aufbewahrt werden. Diese Erhaltung oder Aufbewahrung ist aber eine ganz andere Thätigkeit, als das Empfangen. Es findet sich häufig, daß Dinge, die sehr geeignet sind für Aufnahme einer Sache, doch sehr ungeeignet oder durchaus gar nicht geeignet sind für die Erhaltung und Bewahrung der empfangenen Sache, wie z. B. die electrischen Leiter zeigen. Diese Potenz ist die imaginativa oder phantasia. Bei dem Menschen wird dieselbe, durch die Vereinigung mit der ratio, eine unendlich höhere und vollkommenere, so daß sie eine doppelte Function annimmt, die Reproduction und Production; Letzteres durch die unendlich mannigfaltige Combination von Einzelvorstellungen und schöpfe-

rische Nachbildung von früher empfangenen Sensationen (cf. Th. Sa. th. p. 1. q. 12. a. 9.)

Viertens: endlich ist es erforderlich, daß die sowohl durch die äußeren Sinne, als besonders durch den inneren Sinn der vis aestimativa empfangenen und durch die Phantasie bewahrten und zu reproducirenden Sensationen wiederum zur actualen Sinnesperception hervorgerufen werden können. Diese Fähigkeit ist die memorativa, das Gedächtniß. Dasselbe dient vorzugsweise der vis aestimativa, also der Reproduction der intentiones insensatae, während die Phantasie der Reproduction der int. sensatae vorzugsweise gehört, so jedoch, daß Beide innigst in einander greifen und von einander abhängig sind. Das Gedächtniß besagt wesentlich die Beziehung auf die Vergangenheit blos als solche, während die Phantasie die Vorstellung als solche betrifft.

Bei dem Menschen wird, durch die Verbindung mit der ratio, das Gedächtniß nicht blos ein unendlich stärkeres und vollkommeneres, sondern es tritt auch noch eine eigene Modification ein: während bei den blos sensitiven Thieren die Erinnerung ohne irgend eine vorhergehende Untersuchung blos durch den nothwendigen Instinct vor sich geht, kann bei dem Menschen das Gedächtniß mit der collativen und deductiven Untersuchung verbunden sein: dadurch wird die memoria eine reminiscentia, in sofern letzteret Wort nämlich eine voraufgehende untersuchende Thätigkeit mit ausdrückt.

Durch die genannten fünf äußeren und vier inneren Sinne ist die Vollkommenheit der sensitiven Erkenntniß oder Kenntnißnahme vollendet, weil die Wahrnehmung aller sensiblen Objecte, so weit nothwendig, möglich gemacht ist.

## §. 152.

Da das vorhergehends Gesagte von nicht geringer Wichtigkeit ist, so lasse sich einen betreffenden Text des h. Thomas selbst folgen und fügen dem einen beachtenswerthen Commentar des Cajetan bei. „Respondeo dicendum, quod, cum natura non deficiat in necessariis, opportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit, quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum, quod ad vitam animalis perfecti requiritur, quod non solum apprehendat rem ad *praesentiam* sensibilis, sed etiam in ejus *absentia*; alioquin cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Opportet ergo, quod animal per animam sensitivam non solum *recipiat* species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas *retineat et conservet*. *Recipere* autem et *retinere* reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi

corporalis, opportet esse aliam potentiam, quae recipiat species sensibilium et quae conservet.

Sursus considerandum est, quodsi animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum, quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali, ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis opportet esse aliquod *aliud* principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione *sensibili*, non autem perceptio intentionum praedictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus *proprius* et *communis*... Ad harum autem formarum *retentionem* aut *conservationem* ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quae idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thessaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones, quae per sensum non accipiantur, ordinatur vis *aestimativa*; ad conservandum autem eas vis *memorativa*, quae est thessaurus quidam hujusmodi intentionum; cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione, puta, quod est nocivum vel conveniens. Et

ipsa ratio **praeteriti**, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem, quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur a sensibilius exterioribus; sed, quantum ad intentiones praedictas (nämlich die insensatas), differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodum instinctu, homo autem per quandam collationem. Et ideo, quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis,* in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quandam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, sc. mediam partem capitis. Est enim *collativa* intentionum **individualium**, sicut ratio *intellectiva* est collativa rationum **universalium.** Ex parte autem memorativae non solum habet **memoriam**, sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam *reminiscentiam,* quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter aestimativam et imaginativam, quae (nämlich media) componit et dividit formas imaginatas; ut patet, cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus, ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus **imaginativa**; cui etiam hanc actionem attribuit Averroes ... Et sic non est necesse ponere nisi *quatuor* vires interiores sensitivae partis, sc. *sensum communum, imaginationem, aestimativam et memorativam*" — (Sa. th. p. 1. q. 78. a. 4).

In der resp. ad 2. ibid. sagt dann Thomas über den sensus communis in gleicher Weise, wie in dem oben §. 150. gegebenen Texte: „sensus proprius judicat de sensibili *proprio*, discernendo ipsum ab alis, quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus, quia opportet, quod, qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde opportet ad *sensum communem* pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu *communi*, qui visionem percipit.“

## §. 153.

Zu diesem Texte des h. Thomas sagt Cajetan: „Primum: ponuntur *duae* radices distinguendi ac multiplicandi potentias animae. *Prima* est de multiplicatione actionum, sc. t o t opportet ponere actiones, q u o t ad perfectam vitam animalis perfecti sufficiunt. Probatur: quia natura non deficit in necessariis nec etiam abundat in superfluis, quia nihil otiose agit. *Secunda* est de habitudine diversitatis actionum ad diversitatem potentiae, sc. actiones, quae non possunt in unum reduci principium, exigunt diversas potentias; et probatur:

quia potentia animae nihil est aliud, quam proximum principium operationis ipsius animae. Et sunt hae verae radices, quia causas ferunt diversificandi potentias, cum sint propter actus. —

Secundum: quia illae quatuor virtutes *dupliciter* diversificantur: et quoad hoc, quod aliquae sunt *receptivae*, et aliquae *retentivae*, — et quoad hoc, quod aliquae sunt *inferioris* ordinis, utpote circa extrinseca tantum rerum; aliquae *superioris* ordinis ad interiora se extendentes. Ideo, expositis regulis, *primo* distinguit apprehensivas a conservativis; *secundo* utrasque unius ordinis ab utrisque alterius ordinis. — Dicit ergo ex *prima* radice, quod in animali perfecto sunt duae actiones necessariae, sc. non solum recipere, sed etiam retinere. Probatur: quia opportet apprehendere rem, non solum praesentem, sed absentem. Probatur: ducendo ad impossibile, quia aliter non appeteret et moveretur ad absens; et tenet *sequela*: quia appetitus et motus animalis cognitionem sequitur. — Ex *secunda* vero radice: quod haec duo opera non sunt ejusdem, corporei principii. Probatur: quia bene recipere est humidi, bene retinere est sicci; et sic sequitur *prima conclusio* subserviens: *conservativae virtutes sunt aliae a receptivis.* — Deinde rursus ex *prima* radice dicit: in animali perfecto sunt necessariae *duae* actiones, sc. non solum circa sensibilia, ut sic, sed circa intentiones *insensatas*, ad commodum et utile suum spectantes. Probatar: quia animal non solum movetur propter delectabile aut tristabile secundum sensum, sed propter commodum et utile suum. Probatur quoad tristabile in fuga ovis respectu lupi; quoad delectabile vero in collectione paleae hirundinis in respectu constructionis

nidi. — Ex *secunda* vero radice, quod hae actiones non ejusdem sunt principii, probatur ex diversitate immutativorum, quia sc. ad illam immutat sensibile exterius, ad hanc non, sed interius. Et sic sequitur *secunda* praeambula conclusio: *potentiae versantes circa intentiones insensatas sunt aliae a respicientibus sensata.* Et consequenter habetur tota *exponens affirmativa* (nämlich propositio), sc., quod sunt quatuor virtutes interiores: apprehensiva sensatorum: sensus communis; *retentiva* eorundum: imaginatio; — *apprehensiva* intentionum: aestimativa; *conservativa* earundem: memorativa. Et confirmatur hoc ultimum signo duplici: primo, quia recordatio ex aliqua intentione innasci solet utilitatis vel nocumenti; secundo, quia ipsa ratio praeteriti, penes quam attenditur memoria, una harum est intentionum.“

## §. 154.

## II. Die appetitive Potenz oder das Begehrungsvermögen.

### Wesenheit.

Ein stehender, immer wiederkehrender Satz des englischen Lehrers, wie der ganzen peripatetischen Schule, ist: „omnem formam sequitur sua *inclinatio* et ipsi proportionatur. Wir haben schon früher (§. 102.) diesen Satz kennen gelernt, in Verbindung mit dem anderen

eben so universalen Satze: „omne ens appetit suum esse.“ Wie den natürlichen, anorganischen, unbelebten Formen eine natürliche Inclination folgt, so gehört den durch äußere und innere Sinne thätigen organischen lebenden Wesen eine vitale Inclination. Diese Inclination ist der appetitus, das Begehrungsvermögen, und zwar der appetitus sensitivus, das sinnliche Begehrungsvermögen, als ein gewisser vitaler Impuls, wodurch das animalische Wesen in Folge dessen, was es durch die Sinne erfaßt hat, sich bewegt, sei es zum Fliehen oder zum Anstreben der wahrgenommenen Objecte. Fassen wir das positive Moment in dieser Bewegung, so muß dieser sensitive Appetit definirt werden als „die Hinneigung zu dem durch die Sinne erfaßten Gute.“ Diese Neigung des appetitus sensitivus ist es, welche von den Theologen sensualitas genannt wird. Fügen wir gleich hinzu, daß unser principieller oben genannter Fundamentalsatz ganz allgemein gilt: jeder Apprehension, sei's der intellectiven, sei's der sensitiven, jeder Information eines erkennenden Vermögens ohne Ausnahme, folgt die entsprechende Inclination, die wir im Allgemeinen „Begehren“ nennen, und im Speciellen mit Rücksicht auf die sensitive Apprehension allein das animalische Begehren, mit Rücksicht auf die intellective Apprehension aber das vernünftige Begehren oder Wollen. Selbst bei Gott gilt dasselbe Gesetz, nur daß sich dort die Sache wesentlich deßhalb ändert, weil das göttliche Erkennen und Wollen Eins ist und das Object des Begehrens nicht außer ihm, sondern er selbst ist, folglich, weil ein Besitz, kein Begehren mehr ist, sondern ein „Lieben.“*) „Res-

---

*) Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem: quae, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum ha-

pondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea; *et idem est de qualibet perfectione naturali,* quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut sc., cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum: et utrumque pertinet ad votuntatem: Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis" (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 1.). Betreffs aller möglichen Oppositionen und Objectionen, die man rücksichtlich dieser Demonstration gemacht hat, sehe man den Commentar des Cajetan zu dem citirten Texte, so wie Johannes a. s. Thoma Phys. q. 12. de appetitu. Der englische Meister sieht gewaltig tief — tiefer als seine den Meister spielenwollenden Gesellen. Nimmt man zu dem Gesagten den Satz des Meisters: „omne ens appetit suum esse" und als Corrolar dieses Satzes der: omne ens fugit annihilationem, so wie:

bet actum, ut appetat, quae non habet, sed etiam, ut amet, quod habet, et delectatur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam" (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 1. ad 2.).

omne ens appetit suam perfectionem, und bedenkt man, daß dies creatürliche Sein nur eine Participation des höchsten Seins, also ein unvollkommenes Sein ist, das naturgemäß seine Vollkommenheit des Seins in der suo modo zu vollziehenden Vereinigung mit dem höchsten Sein sucht: so ist einleuchtend, daß der tiefste Grund des Begehrens (zum Unterschiede von der besitzenden Liebe) in der Unvollkommenheit des creatürlichen Wesens selbst liegt.

## §. 155.

Der Hauptunterschied zwischen dem appetitus naturalis der anorganischen Wesen und dem appetitus vitalis der organischen Wesen besteht darin, daß letzterer ein appetitus *elicitus* ist. Uebrigens sind noch viele und große Unterschiede vorhanden, welche Cajetan (zu dem vorher citirten Texte) in folgender Weise angibt: „Ad evidentiam notanda est differentia inter appetitum naturalem et animalem, prout (letzterer nämlich) dividitur in rationale et sensitivum. Differunt namque *primo:* quia animalis est speciale genus potentiae animae, naturalis vero communis est omnibus. *Secundo:* quia naturalis consequitur rationem formalem rei absolutae, animalis vero sequitur naturam, inquantum apprehensiva est. *Tertio:* quia naturalis est actu ex sola natura, animalis vero non potest exire in actum, nisi ex apprehensione. *Quarto:* quia appetere naturaliter non est actus elicitus, sed ipsa inclinatio hujus ad hoc; appetere autem animaliter est operatio, quae est

actus secundus.*) *Quinto:* quia appetitus naturalis est ad unum, animalis vero ad multa juxta multitudinem apprehensorum bonorum. *Sexto:* quia naturalis est rei, quia conveniens ille particulari potentiae appetenti; animalis, vero est rei, quia conveniens toti seu supposito. *Septimo:* quia naturalis in actu inest rei ab alio; animalis vero ex se, quia bonum movet, in quantum apprehensum ab ipso appetente, et non ab alio."

Bei Festhaltung dieser Unterschiede und trotz Festhaltung dieser Unterschiede, hält Thomas einer Seits die principielle gemeinschaftliche Natur des Begehrungsvermögen in meisterhaftem Scharfblick fest, und zeigt anderer Seits die höhere Natur der Inclination, wie solche einer höheren Form folgen muß. Das zeigt folgender Text des englischen Lehrers: „Respondeo dicendum, quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum et ad hoc, quod generet sibi simile. Forma autem in his, quae cognitionem participant, *altiori* modo invenitur, quam in his, quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae *appetitus naturalis* vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam natu-

*) Man erinnere sich an dem Unterschied zwischen actio und operatio: §. 140. am Ende.

ralem, quod tamem est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit (c. 5. de div. nom. l. 1.). Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita opportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea, quae apprehendit, non solum ea, ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam“ (Sa. th. p. 1. q. 80. a. 1.).

## §. 156.

Daraus leuchtet ein, wie das animalische Begehren ein über die inclinatio naturalis ganz hinausgehendes, viel höheres, specifisch verschiedenes Begehren ist („appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum *communem,* quo invenitur in omnibus“ l. c. ad 1) und daß folglich wegen des specifisch verschiedenen formalen Objects und Actes eine eigene specifisch verschiedene Potenz erforderlich ist. Das jedoch so, daß die inclinatio naturalis als das Universale und natürlicher Weise Vorausgehende nicht destruirt wird. Letztere Bemerkung ist von ganz besonderer Bedeutung, weil diese universale

Natur überall, auch bei dem höchstvollkommenen Begehrungsvermögen, dem freien Willen, bleibt und immer von dem particuläreren Specifischen des jedesmaligen Vermögens unterschieden werden muß. Deßhalb und in diesem Sinne lehrt Thomas überall constant mit denselben Worten: „voluntas quandoque consideratur ut *natura,* prout sc. ad aliquid *naturaliter* tendit... aliquando ut *libera*...“ (siehe IV. Band m. Sch. „Moral“ S. 22) und gleicher Weise vom Intellecte (Sa. th. 1. 2. q. 10. a. 1.). Der Grund liegt auf der Hand; Thomas sagt: „unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione, qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditus ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali“ (Sa. p. 1. q. 80. a. 1. ad 3.). Und zu dessen Erklärung sagt Thomas: „ad cujus evidentiam considerandum est *quod semper prius salvatur in posteriori.* Natura autem prior est, quam intellectus, quia natura uniuscujusque rei est essentia ejus. Unde id, quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor: quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum suum. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in

aliquid. Unde, cum Angelus sit natura intellectualis, opportet, quod in voluntate ejus sit *naturalis* dilectio" (Sa. th. p. 1. q. 60. a. 1.). Damit erklärt sich leicht, wie Thomas mit Recht den amor naturalis als das principium dilectionis electivi d. h. das natürliche und nothwendige Begehren als das Princip des freien Begehrens faßt (Sa. th. p. 1. q. 60. a. 2. — q. 62. a. 2. — q. 82. a. 1. — 1. 2. q. 10. a. 1. — q. 17. a. 9. ad 2. — q. 41. a. 3. — q. 91. a. 2. ad 2. — 2. 2. q. 154. a. 12. — q. 155. a. 2.).

## §. 157.

Der im Bisherigen unter seiner mehrfachen Rücksicht besprochenen Satz: „omnem formam (rem, naturam) sequitur sua inclinatio" bedarf keines weiteren Beweises und ist auch keines weiteren Beweises fähig, weil derselbe eine propositio per se nota ist. Alles, was also zu ihrer überzeugungsfähigen Evidenz gesagt werden kann, ist blos eine Explication desselben Satzes. Diese Explication ist aber die: die inclinatio zu Etwas ist offenbar die erste und naturnothwendige Folge von einer proportio, convenientia, aptitudo, welche zwischen zwei Sachen Statt findet. Wo immer und in welchem Grade eine solche proportio, convenientia s. aptitudo vorhanden, da und in dem Grade muß auch das wechselseitige Suchen, Begehren und Anstreben beider Sachen gegeneinander sich nothwendig einfinden, so oft das nicht anderweitig, nämlich durch hinzukommende neue Ursachen, unterbrochen wird. Es wäre geradezu eine Contradiction, von einer

solchen Convenienz zu sprechen und doch die Möglichkeit eines wechselseitigen Abstoßens oder Sichgleichgültigseins annehmen zu wollen, es sei denn, man wolle den Satz leugnen: omne ens appetit suum esse — omne ens appetit, quod sibi est bonum. Dann aber machte man das Sein, die Wirklichkeit, nicht blos kraftlos, machtlos und leblos, gleich dem Nichts, — sondern man brächte auch den objectiven Widerspruch in die Natur und consequent in den Urheber der Natur. „Operari sequitur esse“ und: „esse datur ad operari“ (Thom.): das Thätigsein ist die Vollkommenheit des Seins; dieses ohne jenes ein Abstractum; das Concretum ist das Wirkliche; was in keinerlei Weise **wirkt**, das **ist** auch in keinerlei Weise. Die Thätigkeit kann aber erfolgen nach dem Gesetze der Convenienz und Disconvenienz, wenn nicht Alles in Widerspruch mit sich selbst, mit der eigenen wesentlichen Natur gebracht werden soll. Alles Unvollkommene erstrebt naturgemäß das Vollkommene, so weit ihm möglich; alles unvollkommene Sein sucht in seinem vollkommenen Sein sein glückseliges Sein, sei es für sich, sei es für ein Anderes, sei es frei, sei es nothwendig durch eingebornen Instinct, sei es durch ein von außen gegebenes und regulirtes Gesetz, sei es durch einen von außen zwar gegebenen, aber von Innen heraus thätigen naturnothwendigen Trieb. Das ist das Leben weil Streben, und Streben weil Begehren der ganzen Natur, allen und jeglichen Seins.

## §. 158.

Nehmen wir nun zu dem Gesagten die Lehre aus der Metaphysik, daß jedes **Sein gut** ist und **wahr** ist, daß „Sein," „gut sein" und „wahr sein" der Sache nach Ein und Dasselbe ist („ens, bonum et verum sunt idem — convertuntur" Th. passim), so wie die in der Moral (cf. m. Schule IV. Bd. S. 107. §. 22. u. ff.) weiter ausgeführte Lehre vom bonum: so haben wir die Grundlage der überaus wichtigen Lehre vom Begehren vollständig. Die specifische Verschiedenheit der Potenzen rührt, wie früher erklärt, von der formalen Verschiedenheit des sachlichen Objects, nicht von dessen materiellen Verschiedenheit her. „Id, quod apprehenditur et appetitur, (was erkannt und begehrt wird), est idem subjecto, (d. h. der Sache nach), sed differt ratione (d. h. durch den möglichen formalen Gesichtspunct): apprehenditur enim, ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum (nämlich per se formalium) in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas" (Sa. th. p. 1. q. 80. a. 1. ad 2.).

In sofern ein und dieselbe Sache vom Erkenntnißvermögen (auch dem sensitiven) erfaßt wird, heißt sie **wahr;** insofern sie vom Begehrungsvermögen erfaßt wird, heißt sie **gut.** „Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*, convenientiam vero entis ad intellectum hoc nomen *verum*" (Th. q. 1. de Verit. a. 1.). Wenn nun definirt wird: „bonum est, quod omnes appetunt — appetibile est bonum, fugibile

autem malum," so wird diese Definition nicht durch ein prius, sondern durch ein posterius gegeben, welches posterius jedoch in Bezug auf uns ein prius et magis notum ist. „Secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur" (ist Ein und Dasselbe, also das bonum eben so ein primum, als das ens): *prima* (Principien) non possunt notificari per aliqua priora (das Erste nicht durch ein Ersteres, ontologisch Beide genommen), sed notificantur per *posteriora*, sicut causae per proprios effectus. Cum autem *bonum* proprie sit motivum appetitus (das, was das Begehrungsvermögen affizirt und in Bewegung setzt), describitur bonum per motum appetitus (als Ursache durch die Wirkung), sicut solet manifestari vis motiva per motum; et ideo dicit Philosophus 1. Ethic., quod Veteres bene enuntiaverunt *bonum, quod omnia appetunt*: quod intelligendum est non tantum de habentibus cognitionem, sed etiam de iis, quae sunt cognitionis expertia" (Thom. Ethic. l. 1. text. 53. b.). Dazu erinnere man sich des in der Moral (l. c.) erklärten Satzes: „bonum habet rationem *finis* et *perfecti*," („finale bouum, in quod tendit appetitus unicujusque, est ultima perfectio" ibid. c.), und der tiefgehenden Lehre des englischen Meisters, daß nach Universalität und Vollkommenheit des bonum als finis sich die Höhe, Größe und Vollkommenheit der Begierde richtet: „manifestum est enim, quod unaquaeque causa tanto prior est et potior, quanto ad plura se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est, quanto ad plura se extendit.." (ibid. lect. 2. g.) und Thomas nennt in dem weiteren Texte das universalere bonum ein multo divinius deßhalb, „quia magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est ultima

causa omnium bonorum." Wie die Creatur, ihrem Sein nach gefaßt, eine participatio esse divini s. supremi ist: so ist das **Begehren** eine participatio der göttlichen, höchsten **Liebe**, da, wie früher gesagt, die Liebe auf den Besitz, das Begehren auf das Abwesende geht. Da übrigens das Begehren rein unmöglicher Dinge nicht möglich ist, („nullo modo est nisi possibilium" Sa. th. 1. 2. q. 13. a. 5.) so wird in dem Begehren der Besitz des zu Begehrenden wenigstens in irgend welcher Weise, freilich nur in radice und secundum inchoationem vorausgesetzt, wenn auch nur der Möglichkeit der Erlangung nach; und in diesem Sinne wird auch das Begehren ein Lieben genannt und die Liebe definirt als „inclinatio naturalis." *)

---

*) „Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cum amor naturalis nihil aliud sit, quam inclinatio naturae indita ab autore naturae. Dicere ergo, quod inclinatio naturae non sit recta, est derogare auctori naturae" (Sa. th. p. 1. q. 60. a. 1. ad 3). „Primus motus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis est amor" — (p. 1. q. 20. a. 1.) „....et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici amor naturalis" (Sa. th. 1. 2. q. 26. a. 2.).

## §. 159.

## Unterschied der apprehensiven und appetitiven Potenz.

Wir haben früher gesagt, daß der directe Zweck der Vermögen die Thätigkeit ist („potentiae dantur ad operationes“ Th.) und der Zweck der Operation die Vervollkommnung und finale Vollkommenheit des operans ist. Diese Vollkommenheit wird erlangt durch die respective und relative Vereinigung mit dem Objecte, worauf sich die Thätigkeit bezieht, mit dem thätigen Subjecte. Diese Vereinigung kann in doppelter Weise geschehen: entweder zieht das Subject den Gegenstand an sich und in sich, oder das Subject wird vom Gegenstande angezogen und von diesem aufgenommen gewissermaßen. Das ist aber nicht der Unterschied zwischen der actio immanens und transiens, wie bemerkt wurde, sondern dieser Unterschied der doppelten Richtung der Bewegung ist einer innerhalb der actio immanens, obwohl die letztere Bewegung in viel eigentlicherem Sinne „Bewegung“ genannt wird, als die erstere; ja die erstere Richtung hat viel mehr die Natur der Ruhe, als die der Bewegung. „Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur *quieti*, operatio autem virtutis

appetitivae magis assimilatur *motui*“ (Sa. th. p. 1. q. 61. a. 1.). Nichtsdestoweniger sind doch die beiden bezeichneten entgegengesetzten Richtungen der Thätigkeiten vorhanden: „Sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum sive quamcunque cognitionem, quia cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est, secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu (oder jeder anderen Erkenntniß, wie vorher der Text hinzusetzt).“ (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 1.). Daher auch das Wort intentio (= in aliud tentere) vorzugsweise der appetitiven Potenz zugeeignet wird (Sa. th. 1. 2. q. 12. a. 1.) und die intellectuelle Intention definirt werden muß als „motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione“ (ibid. a. 3. ad 2.).

## §. 160.

Zur Wesensbestimmung des Begehrens gehört nun vor Allem noch die Unterscheidung verschiedener Acte, welche mit dem Begehren auf's Innigste zusammenhangen, doch aber von ihm verschieden sind und zum Theil schon ganz anderen Potenzen angehören.*) Das Begeh-

---

*) Ich mag mir Feinde zuziehen oder nicht, die Zahl derselben, welche immer sie sein mögen, vermehren oder nicht, ich kann

ren in seiner vollendeten, radicalen, wesentlichen und integrirenden Thätigkeit begibt sich in drei Momenten oder Abstufungen. Diese sind: 1) simplex complacentia; 2) desiderium; 3) quies (gaudium, delectatio). So auch ist es gleicher Weise mit der Liebe (amor), die nichts anderes ist, als „inclinatio rei ad aliquid". Die simplex complacentia entsteht naturgemäß aus der Convenienz und Proportion zwischen dem Object und dem Subjecte, und dieses Gefallen am Objecte ist die unterste Stufe des Begehrens, das schon schlechthin und im eigentlichen Sinne, namentlich zum Unterschiede von der apprehensiven Thätigkeit, als Begehren (Liebe) bezeichnet werden muß. „Amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum" (Sa. th. 1. 2. q. 28. a. 5). Dann folgt die zweite Stufe, auf welcher

---

nicht umhin, hier die Bemerkung zu machen: alle Psychologieen und particulären Tractate in den Psychologieen können den Vergleich nicht aushalten mit den exacten psychologischen Beobachtungen und Fassungen des h. Thomas. Ich halte diesen für den größten Psychologen, der je existirt hat. Ich weiß nicht, was ich mehr bewundern soll, ob die Universalität, Tiefe und Macht seiner Principien, die überall durchschlagen, oder ob die scharfen Analysen in den particulärsten Beziehungen und Einzelheiten. Man nehme z. B. den goldenen Tractat de passionibus. Man lese und studire Thomas und vergleiche dann z. B. die Psychologie von Esser! Ich muß bedauern, daß der Umfang dieses Bandes schon zu sehr sich ausgedehnt, um hier mehr ins Einzelne gehen zu können. Man vergleiche die Moral, welche zum Theil denselben Gegenstand behandelt.

*) Die weitere Erklärung, namentlich des Satzes: „bonum mo-

wir in prägnanterer Weise von „Begierde" sprechen: das effective Verlangen (desiderium) als die Bewegung der Begierde zum Objecte. „Ex hac complacentia sequitur *motus* in appetibile, qui est desiderium" (Sa. th. 1. 2. q. 26. a. 2). Und dieser Bewegung folgt endlich der Besitz als Ruhe in dem erlangten Objecte. „Et ultimo quies, quae est gaudium" (ibid). „In motibus appetitivae partis *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitivae causat quandam inclinationem, seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum, [quod pertinet ad passionem *amoris*, cui per contrarium respondet *odium* ex parte mali. Secundo: si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem *desiderii* vel concupiscentiae; et ex opposito ex parte mali est *fuga* vel abominatio. Tertio: cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus *quitationem* quandam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia" (Sa. th. 1. 2. q. 23. a. 4). Betreffs der zweiten Stufe des desiderium, hat man aber wohl zu unterscheiden zwischen dem desiderium als solchem und zwischen den ausführenden Potenzen (potentiae motivae s. exequentes) „Alia vis motiva est *exequens* motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui", (Sa. th. p. 1. q. 75. a. 3), und: „actio virtutis motivae est media inter ac-

---

vet excitans et alliciens" — siehe in der Moral (IV. B. m. Sch.), besonders hier S. 72. §. 14.

tum voluntates et effectum" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 35) und: „vis exequens est vis exterior, quae diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum" (Opusc. 43. c. 5). Diese vis locomotiva seu progressiva ist eine der vis appetitiva subordinirte und ihr dienende Fähigkeit, wie überhaupt alle Potenzen innigst verbunden in einander greifen und entweder ganz oder wechselseitig sich einander, unter dem einen oder dem anderen Gesichtspuncte untergeordnet sind. Letzteres, das wechselseitige sich Untergeordnetsein ist bei der obersten Theilung der Potenzen, der apprehensiven und appetitiven der Fall, wie wir später bei dem Intellect und Willen besonders hervorheben werden.

## §. 161.

## Das sensitive Begehrungsvermögen.

Das sensitive Begehrungsvermögen wird als solches specificirt durch die specifische Beschaffenheit des sensiblen Objects. Dieses ist das concret **Singuläre**, wie die natürlichen Dingen, angethan mit den materiellen Particularitäten von Zeit- und Raumverhältniß (hic et nunc) sich uns bieten. Und zwar deßhalb bleibt das sensitive Begehrungsvermögen innerhalb dieses singulären Objects, weil diese Begehrungsthätigkeit sich vollzieht durch ein körperliches Organ, also ebenfalls durch ein der Singularität des hic & nunc völlig unterworfenes Organ. Das wiederum weiterhin deßhalb, weil das sensitive Begehren der sensitiven Apprehension entspricht, welche

eben, als die durch ein körperliches Organ vorgegangene, nur singuläre Objecte bietet und folglich das begehrende Vermögen nur in dieser singulären Weise in Bewegung setzen kann. Dem appetitum per sensum geht voraus das apprehensum per sensum, und genau in dem Grade, als die apprehensio vorhanden, entsteht vollends entsprechend die inclinatio appetitus. „Appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam" (Sa. th. p. 1. q. 61. a. 2). Dieses sensitive Begehren vollzieht sich ganz in naturnothwendiger Bestimmtheit, weil sowohl von Seite des Objects, als von Seite des Subjects eine „determinatio ad unum" (Thom. passim) vorhanden, bei welcher gar keine Indifferenz, also auch keine Freiheit eintreten kann, wie sich später zeigen wird, (der bei rationalen Seele.) Dieses sensitive Begehren oder sensitive Liebe ist das, was die Theologen sensualitas nennen, die bei den vernünftigen Handlungen des Menschen eine so bedeutende Rolle spielt. Bei dieser sensitiven Liebe ist es nichts als ein natürlicher Instinct und Impuls, welcher das sensitive Wesen blindlings treibt, genau in dem Maaße und Grade, als die vorausgehende Apprehension (Phantasie) dazu auffordert. Der Unterschied zwischen der inclinatio naturalis und animalis liegt blos in der eintretenden A p p r e h e n s i o n. „Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum*: unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed a l t e r i u s, et hujusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt, quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam ... Alius autem

appetitus est consequens apprehensionem ipsius appetentis, *sed ex necessitate*, *non ex judicio libero*, et talis est appetitus *sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium, et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur *voluntas*" (Sa. th. 1. 2. q. 26. a. 1). Der Unterschied zwischen der sensitiven und intellectiven Potenz ist ein eben so wesentlicher, als der zwischen den Objecten beider, nämlich dem particulare und dem universale, da nach der wesentlichen, specifischen Verschiedenheit der Objecte die specifische Verschiedenheit der Vermögen folgen muß (Sa. th. p. 1. q. 80. a. 2).

## §. 162.

Wenn bei dieser sensitiven Bewegung von „Selbstbewegung" und „Urtheil" die Rede ist, so muß das mit Discretion verstanden und, rücksichtlich einer höhern Art von Selbstbewegung und Urtheil, wie solche beim Menschen eintritt, nur im uneigentlichen Sinne verstanden werden. „In animalibus brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilius, quae in sensum agunt, et dijudicatae per naturalem aestimationem: unde licet quodammodo dicantur *movere se ipsa*, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et

partim a natura. In quantum enim appetitus movet membra, dicuntur se ipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; in quantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum et judicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa, quod moveantur: unde non habent dominium sui actus“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 47).

Und rücksichtlich des „Urtheilens“, wovon man auch bei den Thieren spricht, gilt gleicher Weise dasselbe. „Quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, *naturali* judicio, non *libero*, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat. Et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri“ (Sa. th. p. 1. q. 83. a. 1).

## §. 163.

### Passivität des sensitiven Begehrens.

Thomas wiederholt constant: „appetitus sensitivus est facultas passiva“ (Sa. th. p. 1. q. 80. a. 2 & ubique). Diese Eigenthümlichkeit des sensitiven Begehrungsvermö-

gens ist deßhalb von ganz besonderer Wichtigkeit, weil in diesem Vermögen die „passiones“ ihren Sitz haben und weil hiemit Alles das, was man in neuerer antischolastischer Psychologie vom „Gefühlsvermögen“ und „Gemüth“ und „Herz“ hin und hergeredet hat, in seine richtige Stellung gebracht wird. Wenn man in neuester Zeit das Begehrungsvermögen für ein actives hält, und deßhalb das Gemüth als passives für ein verschiedenes Vermögen ausgeben zu müssen glaubte (Psychologie von Esser): so ist das der ecclatanteste Beweis, daß man gar keine philosophische Grundbegriffe mehr kennt und der Oberflächlichkeit anheimgefallen ist, die man dann durch schöne Phrasen als tief auszugeben sucht.

Fixiren wir also den Begriff von „passivem“ Vermögen. Man wird sich aus dem früher Gesagten erinnern, daß es eine doppelte Potenz gibt in oberster generischer Verschiedenheit: die potentia ad esse und ad agere. Von der ersten heißt es: „se tenet ex parte *materiae*“; von der zweiten aber: „se tenet ex parte *formae.*“ Die erstere Potenz haben wir als potentia *pura* im strictesten Sinne bezeichnet und von dieser reden wir hier nicht. Es handelt sich hier um die Potenz als Proprietät eines constituirten Seins, also um die potentia ad agendum. Dieses agere im weitern Sinne als „thätig sein überhaupt“ haben wir dann weiter mit Thomas als ein pati und als ein agere (im engeren und stricten Sinne) angegeben („actio - passio — actio - actio“ Th.; als Beispiel gibt Thomas: califactio actio und califactio passio). Es handelt sich also um das Thätigsein in actu secundo. Aber auch hier kann das activum und passivum in verschiedenem Sinne und zwar im weiteren, im strengen und im strengsten Sinne genommen werden,

selbst abgesehen von jener Passivität, die überhaupt und immer, bei jeglichem Vermögen und Sein der Creatur, gegenüber dem Creator als primum ens und primum agens, eigen ist. In letzterem Sinne ist nur das höchste Sein, Gott, und Alles, was in ihm ist, die reinste Activität. Jedes creatürliche active Vermögen, selbst der Wille, setzt in dieser Hinsicht das primum agens continuirlich bei jeder Activität voraus (S. „Supplement zum I. B. m. Sch. §. 24.“), und in dieser Rücksicht ist jedes creatürliche Vermögen passiv. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern dies wird immer und überall als das absolut Nothwendige vorausgesetzt. Dieses also vorausgesetzt handelt es sich um die Actualisirung eines Vermögens in seiner ersten, grundwesentlichen Thätigkeit bezüglich seines objectum proprium. Und man beachte wohl, daß es sich auch hier bei den Vermögen wieder suo modo um den actus primus und actus secundus handelt. Auch die passiven Vermögen sollen in Thätigkeit gesetzt werden d. h. sie sollen ex actu primo übergehen ad actum secundum und deßhalb sagt Johannes a. S. Thoma sehr richtig: „potentiae etiam passivae datae sunt, ut agant, non ut nihil agant.“ Und nun handelt es sich hier um die Actualisirung einer Potenz in actu *primo*, wenn bestimmt werden soll, ob das Vermögen ein actives oder passives sei. Da das passivum zum Unterschiede von activum immer ein potentiale und also ein receptivum ist („pati est recipere“ Th. Sa. th. 1. 2. q. 22. a. 1) und da der Satz feststeht: „agere sequitur esse“ oder „activitas sequitur actualitatem“, so fragt es sich: ob ein Vermögen bei seiner wesentlichen Constituirung in actu primo (rücksichtlich also seines objectum proprium, welches es primo et per

se erfassen soll und muß) sich rücksichtlich seines Objects erst passiv und receptiv verhält, so daß also durch diese erste Receptivität und Reception des Objects erst das Vermögen in actu primo actualisirt oder in Thätigkeit versetzt wird, um ad actum secundum seiner Thätigkeit übergehen zu können. In diesem Falle ist das recipirte Object gleichsam die Befruchtung der Potenz, geht als intrinsecum constitutivum mit in die Potenz ein und setzt so die Potenz in den Stand ihre eigenthümliche Thätigkeit in Bewegung zu setzen; die Potenz muß in diesem Falle und in dieser Weise erst durch das Object informirt werden, ehe sie irgend welchen Act vollbringen kann. Kurz also, der **allererste** Act der Potenz, welche eine passive genannt werden soll, muß, bezüglich des Objects, ein receptiver sein, ehe ein activer im stricten Sinne folgen kann. Es genügt also nicht, um eine Potenz als passiv zu bezeichnen, das dieselbe das Object in irgend welcher Weise aufnimmt, wie z. B. der Wille vom Intellect rücksichtlich des zu erstrebenden Objects etwas aufnimmt; es genügt nicht, daß das Object als terminus actionis oder, wie man es ausdrückt, blos terminative, von der Potenz recipirt wird. Das wäre eine Receptivität im weitern Sinne, welche ja das Vermögen in seiner Activität schon voraussetzte, höchstens als simultane et externe mitwirkend zur Action bezeichnet werden müsste. In dieser Weise sind die Objecte nothwendig z. B. zur Thätigkeit des Willens (als activer Potenz) bezüglich der Specification der Acte, während bezüglich des actus exercitii oder der Ausübung des Actes pur als solcher (Ausübung) der Wille immer actuell und activ vorausgesetzt wird, weil er es ist, der alle übrigen Potenzen zuerst in Bewegung setzt.

Man beachte, daß ein und dasselbe Vermögen passiv und activ sein kann, nicht aber, daß ein und dasselbe Vermögen ein passives und actives als characteristisch benannt werden kann. Letzteres ist ganz etwas Anderes als Ersteres, da Letzteres eine Contradiction wäre, während Ersteres, weil unter verschiedenem Gesichtspuncte die Activität und Passivität vorhanden, sehr wohl zusammen stimmt. Man erinnere sich der Bedingungen, welche dazu gehören, wenn die Activität und Passivität verschiedene Vermögen constituiren, nämlich vor Allem, wenn das activum und passivum sich auf denselben Gegenstand unter demselben Gesichtspuncte bezieht. Um ein Vermögen also als actives oder passives zu characterisiren, fragt es sich: ob primo et per se, nicht aber secundario et per accidens eine Activität oder Receptivität vorhanden ist.

## §. 164.

Aus der gegebenen Erklärung leuchtet sofort und von selbst ein, daß das Begehrungsvermögen eine potentia passiva ist. Das sensitive Begehren hängt ja grundwesentlich und so zu sagen in intima radice von der Apprehension des Objects ab, durch dessen Reception das Begehrungsvermögen erst in actu primo in Thätigkeit versetzt wird, und zwar genau in dem Maaße der Apprehension, so zwar, daß seine Thätigkeit ohne diese gar nicht möglich ist, nicht blos als wegen der conditio sine qua non externa (terminative), sondern als dem „internum constituens actualitatem, quam sequitur activitas“

(Cajetan). Daher folgt das Begehren, genau in dem Grade der Apprehension, durch naturnothwendigen Instinct und Impuls, so daß, je größer die Reception ist, desto größer das Begehren wird. Die Vollkommenheit des passiven Vermögens hängt also von der Vollkommenheit seiner Receptivität ab; je größer diese, desto größer jene. Zugleich aber hängt die Größe des Eindrucks von der Größe des recipirten Objects (des agens, gegenüber der Potenz als patiens) ab, „Magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia, quae sunt *bene* passibilia, *multum* patiuntur etiam a parvis activis" (Sa. th. 1. 2. q. 22. a. 3. ad 2). Daher kömmt es auch, daß bei einer größeren Passivität des Subjects der Eindruck oder die Leidenheit (passio) ein und derselben Sache ein anderer ist, als bei geringerer Passivität, sowohl rücksichtlich derselben, als auch verschiedener passiven Kräfte. „Licet ergo objectum appetitus intellectivi (des Willens) sit magis activum (weil höher und vollkommener), quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus" (Thom. ibid.). Da die Sensibilität vorzugsweise von der Feinheit und Reizbarkeit des Nervensystems abhängt, so erklärt sich, warum bei dem weiblichen Geschlechte (schon aus diesem Grunde, abgesehen von anderen) im Allgemeinen eine größere sensible Erregung und Aufregung vorhanden ist, wenn nicht durch anderweitige Ursachen (also per accidens) dieselbe gehindert wird; und deßhalb bekommt dort auch leichtlich das Herz das Uebergewicht über den Kopf.

## §. 165.

Die weitere Erklärung des pati, der Passivität als Passibilität, wird uns direct die wichtige Lehre von den passiones erschließen. Thomas sagt: „Respondeo dicendum, quod pati *tripliciter* dicitur: uno modo propriissime, sc. quando aliquid removetur ab eo, quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem, sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo, quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum, qui aegrotat, sed etiam, qui sanatur, et non solum, qui tristatur, sed etiam, qui laetatur; vel quocunque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia, absque hoc, quod aliquid abjiciatur: secundum quem modum omne, quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic (in letzterer Weise) intelligere nostrum est pati" (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 2).

Der folgende Text, welcher eine noch nähere Erklärung gibt, wird uns direct zur Definition von passio führen: „Pati dicitur *tripliciter*: uno modo communiter, secundum quod omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Alio

modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter: quandoque enim abjicitur id, quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abjecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo, quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo, quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in 1. de Generat. (text. 18) dicitur, quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid; e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod *sentire* et *intelligere* est quoddam *pati*. Passio autem cum abjectione non est, nisi *secundum transmutationem corporalem* (und das sind die Affecte und Leidenschaften, von denen wir weiter sprechen wollen): unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, *in quantum sc. compositum patitur*. Sed in hoc est diversitas: nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio, quam laetitia“ — (Sa. th. 1. 2. q. 22. a. 1).

## §. 166.

### Definition von passio.

Nach dem Gesagten muß die passio definirt werden als: motus sensitivae virtutis (genauer appetitivae sensibilis, wie wir gleich sehen werden) ex apprehensione (vel imaginatione) boni vel mali *cum transmutatione corporali.* Der letztere Zusatz: „cum transmutatione corporali“ (mit irgend welcher körperlichen Alteration) ist nach dem Gesagten wesentlich. Daher kommt die passio der Seele nicht per se, sondern nur per accidens zu, nämlich durch die Vereinigung und wegen der Vereinigung mit dem Körper. „Pati, secundum quod est cum abjectione, proprium est *materiae*: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma“ (l. c. ad 1). „Pati et moveri etsi non conveniat animae *per se*, convenit tamen ei per accidens“ (l. c. ad 2). Man muß daher das Wort passio (*πάθος* von *πάσχω* erleiden) nicht gerade zu affectus (oder affectio) übersetzen, oder dieses letztere Wort in engerer und in weiterer Bedeutung nehmen. In engerer Bedeutung bezeichnen wir allerdings mit Affect die mit einer körperlichen Aufregung und Alteration verbundene sensitive Bewegung; in weiterer Bedeutung bezeichnet aber Affect (oder besser dann: affectio) jegliche Inclination oder Declination bezüglich jeglichen erfassten Objects. Daher übersetzt Cicero das Wort *πάθος* mit perturbatio, um die vorzugsweise so genannte lebhafte und erschütternde Apprehension und körperliche Alteration auszudrücken. Da die

sensitive Apprehension und das sensitive Begehren, weil solches durch körperliche Organe geschieht und also im homogensten Zusammenhange mit der Materie steht, immer, mehr oder weniger, mit einer körperlichen Commotion verbunden ist (es sei daß diese Aufregung aus anderen Gründen per accidens also, gehindert werde): so fixirt Thomas mit Recht das Wort passio, als im strengen Sinne gebraucht, für die Affection durch das sensitive Begehren. In diesen passiones ist dann die **transmutatio corporalis** gleichsam das materiale der Affection, während der Act des Begehrenden das formale ist z. B. beim Zorn ist die Aufregung des Blutes das materiale der Passion und die Rachgier (appetitus vindictae) das formale.

Aus der nach Thomas gegebenen Definition, welche schon Johannes Damasc. (l. 2. de orthod. fide) hat, ersieht sich die größere oder geringere Einseitigkeit und Ungenauigkeit anderer Definitionen, wie z. B. wenn die Stoiker definiren: aversa a ratione contra naturam animi commotio; oder wenn gesagt wird: appetitus vehementior — oder: demissio vel elatio animi, oder: animi contractio et effusio.

## §. 167.

Es ist hier der geeignete Ort, das sogenannte „Gefühlsvermögen" als eigenes Vermögen zu beseitigen und die Sache mit dem „Gefühl" und „Gemüth" in das richtige Licht zu stellen. Wir haben gesagt, daß das

Wort **affectus** in einem weiteren und engeren Sinne, wie wir auch gewöhnlich richtig zwischen Affection und Affect unterscheiden, genommen werden könne. Nehmen wir das Wort im weiteren Sinne, also als Affection überhaupt, so ist zu sagen, daß jedes Vermögen, und zwar vermittels des Begehrungsvermögens, sei's des sensitiven oder intellectiven, seine naturnothwendige Affection gewährt und gewähren muß. Es beruht das in der Convenienz und Proportion des Vermögens für das Object und des Objects für das Vermögen. Jedes Vermögen findet seine Vollendung in Erfassung des ihm gebührenden Objects. Die Folge und zwar die als wesentliche Proprietät naturnothwendige Folge dieser **aptitudo, convenientia** oder **proportio** zwischen Vermögen und Object, der Erfassung und des Besitzes des Objects ist eben das „sich wohl befinden", das Bewußtsein oder Gefühl, wie wir **promiscue** sagen, der Lust und des Wohlbehagens, so wie im Gegentheil der Unlust und des Misbehagens. Es verhält sich damit gerade so wie mit der Seeligkeit, wornach wir streben; diese ist eine nothwendige Folge (wie der Schatten nothwendig dem Körper folgt) der Vereinigung mit Gott als dem Objecte der Seeligkeit; sie ist eine **proprietas objecti possessi.** Begehren ist Lieben; eins wie das Andere ist nichts Anderes, als die **inclinatio ad objectum,** seis nun die sensitive oder intellective Inclination. Diese Inclination hat aber, wie wir gesehen, ihren unmittelbaren und adäquaten formalen Grund in der Convenienz des Objects mit Rücksicht auf das Vermögen. Nun wohl, diese **Convenienz** oder **Inconvenienz** ist es, welche naturnothwendig das Conveniente oder Inconveniente von Lust und Unlust zur Folge hat — überall und immer, bei jedem Object, was immer

es sein mag, in allen Regionen der Dinge. Das sogenannte „Gefühlsvermögen" ist also aus dem einfachen Grunde kein besonderes, specifisches Vermögen, weil dafür kein besonderes, specifisches Object vorhanden ist, und die Specification der Vermögen nur durch die Specification des Objects geschehen kann. — Jedes Object, welches immer es sein mag, erregt in der ihr entsprechenden Potenz als solcher, nicht aber in einer anderen von ihr verschiedenen Potenz, das, was wir Lust und im Gegentheil Unlust nennen. Es ist das mit der Liebe als affectio erga bonum conveniens sofort gesetzt, und zwar sowohl bei der geistigen, als bei der sinnlichen Liebe. Deßhalb antwortet Thomas auf die Einwendung, daß der Affekt sowohl im intellectiven, als im sensitiven Theile Statt finde („passio est in appetitu intellectivo et sensitivo") durch Unterscheidung der doppelten Bedeutung von Affect, deren eine die affectio im Allgemeinen, die andere die passio im Besonderen ist: „dicendum, quod *passio divinorum* (die verzückenden Effecte der göttlichen Liebe bei den Heiligen) dicitur *affectio* ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem: quod tamen fit sine transmutatione corporali" (Sa. th. 1. 2. q. 22. a. 3. ad 1.). Und: „Amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant *simplicem actum voluntatis* cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus (9. de Civ. Dei, c. 5. in fine): „„sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinum, non propter

affectionum infirmitatem*)"" (ibid. ad 3.). Dieser hier genannte „simplex actus voluntatis" ist aber nichts als „simplex actus amoris," denn: „*voluntas* nihil est nisi *amor* rationalis" (Th. passim.). Lieben heißt begehren. Es geht in geordneter Weise auf das liebenswerthe Object. Wo es in verkehrter Weise seine Objecte erfaßt, da entstehen die Leidenschaften im schlechten Sinne. Wo es aber auf sich selbst geht, wo es in Selbstsucht erstarrt, da erstirbt die Liebe, weßhalb Thomas v. Kempen (imit. l. III. c. v.) treffend sagt: „ubi enim se ipsum aliquis, quaerit, ibi ab amore cadit." Daher die völlige Apathie bei Stolz und Hochmuth, das harte Herz und die Gemüthlosigkeit. „Wer nicht liebt, bleibt im Tode" sagt der Apostel Johannes. Das sogenannte „Gemüthsleben" ist nichts anderes, als das „Leben der Liebe," deren wunderbare Wirkungen Thomas Sa. th. 1. 2. q. 28. a. 1.—6. beschreibt, wo als effectus amoris angegeben werden: unio cum amato, inhaesio, extasis, zelus, so wie, daß die Liebe sei „causa omnium, quae amans agit." Wenn je das Gemüthsleben tief erfaßt und beschrieben worden ist, so hat es hier Thomas gethan — und sein scharfer Adlerblick sollte nicht haben finden können, was die Neuern (die nicht einmal die Natur und den Grund der Specification eines Vermögens anzugeben wissen) gefunden zu haben glauben, daß es nämlich ein eigenes Vermögen, das Gefühlsvermögen oder Gemüth,

---

*) „Propter quandam similitudinem:" also metaphorisch z. B. Jemandem Schlimmes, Strafe wollen, nennen wir Haß, in welchem Sinne von Gott gesagt wird in den Ps.: „iniquos odio habui."

wie man's nennt, dafür nöthig sei! Bei einiger Besinnung wird man finden, daß wir die Worte: „Herz,*) Gemüth, Wille" als Synonyma promiscue für ein und dieselbe Sache gebrauchen. Das „an sein Herz sich wenden," — „sein Gemüth erfassen," — heißt nichts anderes, als: „sich an die Redlichkeit und Aufrichtigkeit seines Willens wenden" und zwar nicht durch speculative Untersuchungen und Betrachtungen, sondern durch Untersuchungen und Betrachtungen der „practischen Vernunft." Aber freilich, wenn man das Begehrungsvermögen (mit Esser) als actives und das Gemüth als passives Vermögen faßte, dann mußte man in Verlegenheit kommen. Wir haben aber gezeigt, daß das Begehrungsvermögen eben ein passives Vermögen ist. — Kurz und schließlich dieses Gegenstandes wäre also rücksichtlich des vorgeblichen „Gefühlsvermögens" zu sagen: das Gefühl (in diesem Sinne) ist eine *proprietas* omnium facultatum, nicht aber eine eigene facultas. Das wird noch besser einleuchten, wenn wir weiter unten das bonum, als das Object des Begehrungsvermögens, eintheilen in seine Unterarten als: honestum, utile, delectabile, (pulchrum), die alle mit einem und demselben Vermögen erfaßt werden.**)

---

*) Das Herz wird als Sitz der Liebe genommen, weil von ihm, als dem principium vitae und dem Centrum das animalische Leben ausgeht. Daher auch „Herz" für Kraft und Muth, so wie für den Modus des Temperaments, der durch die Complexion des Blutes gegeben scheint.

**) Noch sei bezüglich dieses §. bemerkt: man verwechsele nicht den amor concupiscentiae mit amor sensitivus, und amor

## §. 168.

Halten wir die gegebene Definition von passio im Auge, so erübrigen uns noch zwei Bemerkungen: die eine, daß die passio (in der erklärten Weise)*) vorzugsweise in der vis *appetitiva*, nicht aber so in der apprehensiva, und dann: daß dieselbe vorzugsweise in dem appetitus sensitivus, nicht aber so in dem appetitus intellectivus Statt findet. Beides möge uns kurz Thomas erklären, da die Hauptsache schon gesagt ist. „Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id, quod est

---

amicitiae mit amor rationalis als gleichbedeutend. Sowohl der amor sensitivus, als der amor rationis werden eingetheilt in a. concupiscentiae und amicitiae. „Motus amoris in duo tendit: sc. in bonum, quod quis vult (alicui, vel sibi vel alteri), et in eum, cui vult bonum. Primus est amor concupiscentiae, secundus amor amicitiae. Amor amicitiae est simpliciter amor, amor concupiscentiae solum secundum quid, quia, quod amatur amore amicitiae, simpliciter et secundum se amatur; et quod amatur amore concupiscentae, non simpliciter et secundum se amatur, sed alteri" (Thom.) Wenn ich also z. B. Jemanden liebe, weil er mir nützlich ist, so liebe ich denselben amore concupiscentiae, mich selbst aber amore amicitiae; wenn ich demselben aber ein Gut wünsche seinetwegen, so liebe ich ihn amore amicitiae.

*) Auch das Wort „Pathos" und „pathetisch" brauchen wir ganz richtig immer in der Weise, daß wir eine transmutatio und commotio corporalis ausdrücken wollen.

agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet *ordinem ad ipsas res*, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit (in 6 Metaph. t. 8.), quod *bonum et malum*, quae sunt objecta appetitivae potentiae, sunt *in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in seipsa habet vel recipit secundum proprium modum.*) Unde et ibidem dicitur, quod *verum et falsum*, quae ad cognitionem pertinent, *non sunt in rebus, sed in mente*. Unde patet, quod ratio passionis magis invenitur in appetitiva, quam in parte apprehensiva" (Sa. th. 1. 2. q. 22. a; 2.)**)

Betreffs des anderen Punctes sagt Thomas: „Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (man kann es nicht genug wiederholen), quod passio proprie invenitur, ubi est transmutatio corporalis, quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi, et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet, quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi, quam intellectivi," (ibid. a. 3. Man sehe den Cajetan zu dieser Stelle.) In welcher Weise bei dem intellectivem Begehren von Passion die Rede

---

*) Alii: motum.

**) Man studire dort die Antworten des Thomas auf die Objectionen.

sein kann, haben wir vorhin erklärt. Daß aber auch die höhere Thätigkeit der geistigen Seele per redundantiam wegen des innigen wechselseitigen commercium auf den niederen körperlichen Theil rückwirken kann, wie oben gesagt, versteht sich; aber diese transmutatio corporalis ist eine andere, als die durch die passio per partem sensitivam erregte, so lange und so oft dieselbe nicht durch die apprehensio et appetitio sensitiva hindurchgeht und durch diese als solche specificirt wird.

## §. 169.

### Vielheit des sensitiven Begehrungsvermögens.

Das sensitive Begehrungsvermögen theilt sich in eine doppelte Species, nicht als in zwei verschiedene Richtungen und Functionen ein und derselben Potenz, sondern in zwei real verschiedene Potenzen, nämlich die facultas concupiscibilis (die begehrende, im engern Sinne) und die irascibilis (die zürnende oder zornliche, im weiteren Sinne). Entweder nämlich das sinnliche Gut ist schlechthin blos begehrbar als convenient und zu meiden als inconvenient, oder es ist das zu erstrebende Gut mit Schwierigkeit verbunden. Das sind die beiden specifisch verschiedenen Objecte, welche sich nicht als graduell auf Ein Princip zurückführen lassen und deßhalb zwei Potenzen erfordern. Nach dem Grundsatze, daß die Specification der Vermögen durch die specifische Verschiedenheit der Objecte geschieht, kann diese Eintheilung keiner

Schwierigkeit unterliegen. Da aber die Sache von sehr großer Wichtigkeit ist in der Lehre von den Passionen, so setze ich die vollständige Begründung aus Thomas hieher: „Respondeo dicendum, quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, sc. in *irascibilem* et *concupiscibilem*. Ad cujus evidentiam considerare opportet, quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum opportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta, sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est, quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae: una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quae sunt convenientia secundum sensum et ad refugiendum nociva, et haec dicitur *concupiscibilis*; alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur *irascibilis*; unde dicitur, quod ejus objectum est arduum, quia sc. tendit ad hoc, quod superet contraria et supereminneat eis. Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit *contra* inclinationem concu-

piscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria: unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis; nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc,*) quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. — Et propter hoc *omnes* passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibns, sc. de cibis, et venereis, ut dicitur in q. de Animal. c. 1.“ (Sa. th. p. 1. q. 81. a. 2.).

## §. 170.

Um zu erkennen, welche Passion der schlechthin blos begehrenden und welche der zürnenden Facultät angehört,

---

*) „Patet ex hoc, quod“ . . d. h. 1) es leuchtet ein aus dem Vorhergehenden, daß . . . 2) der zu führende Beweis leuchtet auch als aus einem neuen Grunde daraus ein, daß . . . Siehe Cajetan. Beides ist wahr, wie man bei kurzem Nachdenken finden wird. In jedem Falle lehrt das Folgende, in welchem Verhältnisse die begehrende und die zürnende Potenz zu einander stehen; die zürnende Potenz ist die Vertheidigerin und Beschützerin der begehrenden Potenz.

muß man das Object betrachten und von ihm aus die Passion characterisiren. „Ad cognoscendum ergo, quae passiones sunt in irascibili, et quae in concupiscibili, opportet assumere objectum utriusque potentiae. Dictum est autem in primo (in dem citirten Text), quod objectum potentiae concupiscibilis est *bonum* vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est, quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis, ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem *ardui* vel *difficilis,* est objectum irascibilis. Quaecunque ergo passiones respiciunt absolute *bonum* vel *malum,* pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, odium et similia; quaecunque vero passiones respiciunt bonum vel malum *sub ratione ardui*, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irasibilem, ut audacia et timor, spes et hujusmodi.“ (Sa. th. 1. 2. q. 23. a. 1.).

Man braucht diese Passionen und die Regel ihrer Bewegungen auf beiden Seiten nur etwas näher zu betrachten, um einen neuen Grund der wesentlichen Verschiedenheit auf beiden Seiten zu finden; es ist die höchst merkwürdige Verschiedenheit, wie sich die Contrarietät anders in den zürnenden und anders in den begehrenden Passionen findet. In den ersteren ist eine Contrarietät sowohl bezüglich der Objecte, als bezüglich des Accesses und Recesses von demselben Terminus; in letzteren dagegen ist die Contrarietät blos bezüglich der Objecte. „Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est (ut

dicitur in 3. Phys. text. 19. et sqq.). Unde opportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem *duplex* contrarietas in mutationibus et motibus (ut dicitur in 5. Phys. t. 47—40.): una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino: quae quidem contrarietas est proprie mutationum i. e. *generationis,* quae est mutatio ad esse, et *corruptionis*, quae est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum: quae proprie est contrarietas motuum; sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur: una quidem secundum contrarietatem objectorum, sc. *boni* et *mali;* alia vero secundum *accessum* et *recessum ab eodem termino.* In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae sc. est secundum objecta (als verschiedenem Terminus); in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis est *bonum* vel *malum* sensibile absolute (d. i. simpliciter). Bonum autem, in quantum bonum, non potest esse terminus ut *a quo*, sed solum ut *ad quem*, quia nihil refugit bonum, in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum; similiter nihil appetit malum, in quantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum; et propter hoc malum non babet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *a quo.* Sic igitur omnis passio concupiscibilis, respectu boni, est *ut in ipsum,* sicut amor, desiderium et gaudium; omnis vero passio respectu mali est *ut ab ipso,* sicut odium, fuga s. abominatio et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas se-

cundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est sensibile bonum vel malum non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem, ut in ipsum tendatur in quantum est, quod pertinet ad passionem spei, et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut vitetur, in quantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris; habet etiam rationem, ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod sc. aliquid evadit subjectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. — Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem *boni* et *mali,* sicut in spem et timorem; et iterum secundum *accessum* et *recessum* ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem“ (Sa. th. 1. 2. q. 23. a. 2.). Ueber diese Contrarietät und den daraus entstehenden Kampf der Leidenschaften mit einander werden wir sogleich mehr sagen; sehen wir vorerst die einzelnen unter den beiden Vermögen enthaltenen Species der Passionen.

## §. 171.

Was die unter den beiden Vermögen enthaltenen Species der Passionen betrifft, so müßte darüber ein ganzes Buch geschrieben werden; ich verweise zunächst auf den Text des englischen Lehrers, dessen Tractat „de passionibus“ nicht umsonst so weitläufig ausgefallen in der Sum. theol. Es ist dieser Tractat ein wahrhaft be-

wunderungswürdiger zu nennen, der uns den h. Thomas als einen Psychologen zeigt, wie ihn wohl nur die Reinheit und Heiligkeit seines Herzens im Verein mit seinem speculativen Adlerblick möglich machte. Sanctorum doctissimus, — doctorum sanctissimus! Eine kurze Aufzählung möge hier genügen (das Weitere hat die Moral zu geben).

Das concupiscible Begehrungsvermögen hat sechs Bewegungen oder passiones. Es sind folgende: Liebe und Haß, Sehnsucht und Flucht, Freude und Trauer (amor, odium, desiderium, fuga, gaudium, tristitia). Der Grund der Verschiedenheit dieser genannten Bewegungen liegt, wie aus dem früher Gesagten einleuchtet, darin, daß das concupiscible Begehren, welches auf das schlechthin oder einfach ergötzliche Gut und gegen das ihm gegenüberstehende Uebel geht, aus einer vom Objecte aus begründeten verschiedenartigen Apprehension dieses Gutes und Uebels verschiedenartig afficirt wird, wodurch sich von selbst verschiedene Arten der Bewegung einstellen müssen. Indem das ergötzliche Gut einfach (präcise) als convenient oder zusagend erfaßt wird, entsteht die **Liebe**, und indem das entgegenstehende Uebel als disconvenient, nicht zusagend, erfaßt wird, entsteht das **Verabscheuen** oder der Haß im weiteren Sinne. Wenn aber das ergötzliche Gut und das verabscheuungswürdige Uebel als abwesend erfaßt werden, so entsteht das **Verlangen** oder die Sehnsucht nach dem geliebten Gut, anderer Seits die **Flucht** vor dem mißfälligen Uebel. Wenn beide als gegenwärtig erfaßt werden, so entsteht bei dem gegenwärtigen Gut **Freude**, bei dem gegenwärtigen Uebel **Trauer**. — Bezüglich der Liebe, um sie nicht mit dem desiderium zu confundiren, bemerke ich

noch, daß diese in einem, accidentaler oder integrirender Weise, unvollkommenen und vollkommenen Zustande vorhanden sein kann. In dem ersten Zustande ist sie noch schwach, zart und im Wachsen begriffen, wie ein Kind; im zweiten Zustande ist sie stark, fest, muthig und feurig, ausgewachsen, wie ein volljähriger Mensch. Aber das volle Wesen, die complacentia appetibilis s. boni, ist schon im ersten Zustande vollständig vorhanden und verdient diese Definition der Liebe, wie sie Thomas gibt als simplex complacentia, wohl beachtet zu werden, um nicht allerlei Confusionen herbeizuführen in der Moral. Man erinnere sich des früher mitgetheilten und mehrmals wiederholten Textes: „amor nihil est aliud, quam complacentia appetibilis; ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium“ (Sa. th. 1. 2. q. 26. a. 2.). Ueberhaupt ist eben so gut in praktischen, moralischen Dingen und Begriffsbestimmungen nicht weniger an größte Vorsicht und Präcision zu mahnen, als in metaphysischen.

Das irascible Begehrungsvermögen hat fünf Bewegungen oder passiones, nämlich: Hoffnung und Verzagung (Verzweiflung), Furcht und Kühnheit, Zorn (spes, desperatio, timor, audacia, ira). Wenn es sich handelt um ein schwierig zu erlangendes Gut und ein schwierig zu entfernendes Uebel, so entsteht im ersten Falle, wenn die Sache als möglich erfaßt wird, die **Hoffnung**, wenn als **unmöglich**, die **Verzagung** (Verzweiflung). Wenn das Uebel und die Gefahren, wodurch der Besitz oder die Erlangung des Gutes gehindert wird, zwar schwierig sind, aber doch überwindbar, so entsteht die **Kühnheit**, wodurch die Seele zum Kampfe aufgereizt wird. Wenn das Uebel aber bevorsteht und nicht hinreichend

Kräfte gefühlt werden, um überwinden und siegen zu können, so entsteht die **Furcht**. Wenn endlich das Uebel nicht blos drängt, sondern auch von Jemand zugefügt wird, so entsteht der **Zorn**, welcher die Begier nach Rache ist gegen den, welcher das Uebel zufügt. Letztere passio hat kein contrarium, wie die übrigen; ihr steht blos die cessatio a motu gegenüber (Sa. 1. 2. q. 23. a. 3.).

Unter diese eilf passiones, sechs in dem concupisciblen, und fünf in dem irasciblen Theile des Begehrungsvermögens, reihet sich nun eine ganze Menge von Unterarten einer jeglichen, die Thomas sämmtlich mit meisterhafter Schärfe zeichnet. Im Allgemeinen bemerke ich noch mit Thomas, daß die vier: gaudium, tristitia, spes, timor gewöhnlich als principales genommen werden. Von diesen vier werden zwei, nämlich gaudium und tristitia, oder, wie wir es gewöhnlich bezeichnen, Lust und Unlust, in prägnanterer Weise als principales bezeichnet und zwar, wie Thomas sagt, weil sie sind „completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum“ (Sa. 1. 2. q. 25. a. 4.). Dann muß weiterhin mit Thomas gesagt werden: „passiones irascibilis *mediae* sunt inter passiones concupiscilis, quae important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis, quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet, quod passiones irascibilis et *principium* habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis *terminantur*“ (ibid. q. 25. a. 1.), so daß also principium und finis wieder zusammenfallen und so eine Cirkelbewegung vorgeht: „Appetitus motus *circulo* agitur. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem, et appetitus tendit in

appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium“ (ibid. q. 26. a. 2.). Die erste aller passiones ist und bleibt aber die Liebe, aus welcher alle anderen entstehen, und die letzte die Ergötzung (delectatio in fine), wenn man die Sache nimmt secundum consequutionem oder in ordine executionis; gerade umgekehrt aber ist es in ordine intentionis (ibid. q. 25. a. 2.).

## Schlußfassung.

### §. 172.

Aus dem Gesagten wird man folgende kurze Schlußsummation zu würdigen wissen, die der Gegenstand einer practischen Psychologie ist. Das Leben der sensitiven Natur (und a fortiori der rationalen) ist **das Leben der Liebe** (worin bei der rationalen Natur das sogenannte „Gemüthsleben“ in seinen Liebesaffecten mit eingeschlossen ist). In dem geregelten oder ungeregelten, guten oder bösen Begierdeleben der Liebe kreiset, zwischen Princip und Ziel, durch unzählbare Windungen und Wendungen in der Masse der Leidenschaften und Affecten, in wechselseitiger Ueber- und Unterordnung und tausendfach verschlungener Abhängigkeit das Herzblut des nach Glückseligkeit strebenden Wesens. Es verhält sich hier mit dem geistigen Leben der Liebe, wie mit dem leiblichen rücksichtlich der Gesundheit und Krankheit. Jegliches creatürliche und als solches unvollkommene Wesen hat das zu erstrebende Object seiner Seligkeit (Vollkommenheit) außer sich. Auf dieses Object hat das Streben der Liebe im gesunden Zustande sich zu richten. Wo

Einheit des Objects und folglich der Thätigkeit vorhanden, da ist Charakter; wo nicht, da ist Vielheit, Zersplitterung, Charakterlosigkeit. (Die Einheit des Objects ist formal, nicht material zu nehmen, also in Unter- und Ueberordnung, wo eine materielle Vielheit ist). Wo sie sich aber auf sich selbst richtet, erstirbt sie in sich selbst, erstarrt in Selbstsucht und Hochmuth, wird kalt, theilnahmlos, affectlos, je nach dem Grade der Selbstsucht und Lieblosigkeit. Da das außen befindliche zu erstrebende Object mannigfaltig sich gliedert und das finale Object durch zahlreiche intermediäre Zwischenobjecte hindurch zu erreichen ist, so liegt hier die Möglichkeit einer mannigfachen Abirrung vom richtigen Ziele, die eine eben so mannigfache Krankheit ist. Anderer Seits hat aber auch das gesunde Leben in mannigfach particulärer Weise, je nach particulärer Begabung, den allgemeinen Zweck zu erreichen. Im ersten, wie im zweiten Falle dominirt die eine oder die andere Passion, die eine oder die andere Tugend. Die passio dominans als die geheime Triebfeder charakterisirt dann das ganze Leben und durch sie werden der Regel nach alle Strebungen und Wendungen der übrigen Leidenschaften erklärbar; die passio dominans ist die Anhänglichkeit an jenes particuläre Object, das man fälschlich zum finalen und universalen hat sich erheben lassen. Dadurch weicht die Freiheit und man wird mehr oder weniger ein Knecht seiner Leidenschaften. Wie im guten gesunden Zustande bei dem (sensitiven und rationalen) Menschen die passiones der ratio dienen, so wird umgekehrt im kranken Zustande die ratio den passiones unterworfen; diese reißen jene mit sich fort bis zum delirium tremens, wo der niedere Theil über den oberen Theil herrscht, Alles in

Confusion bringt und auch sich selbst ruinirt. Im gesunden Zustande dagegen, wo die passiones der ratio in gezügelter und geregelter Weise dienen, heben und stärken sie die Thätigkeit und treten in innigsten Bund mit den Affecten des zarten, gottinnigen Gemüthslebens, welches die Blüthe der reinen Liebe ist. —

## Drittes Hauptstück.

### Die anima rationalis oder vernünftige Seele.

### §. 173.

Nachdem in dem Vorhergehenden durch die ausgedehnte Lehre von der Materie und Form und ihrem Verhältnisse zu einander im Compositum (durch welches Verhältniß das wechselseitige innige commercium animae et corporis allein, aber auch vollends erklärbar wird), eine solche Grundlage gelegt, wie sie die Wichtigkeit der Sache erfordert; nachdem dann die Psychologie im Allgemeinen, so wie der vegetativen und sensitiven Seele insbesondere behandelt worden ist; nachdem schon früher gezeigt, daß die vernünftige Seele die vegetative und sensitive Seele virtuell in sich schließt, und daß nicht drei, noch auch nur zwei im Menschen sind, sondern daß die rationale Seele die substanziale Form des menschlichen Körpers ist, daß also, wie überhaupt in jedem Compositum nur eine einzige substanziale Form vorhanden sein kann; nachdem die Unkörperlichkeit und Immateria-

lität dieser Form bewiesen und die verfänglichen Ausdrücke „immateriell und geistig" vollständig erklärt worden sind; nachdem die Lehre von den Vermögen oder Fäcultäten und ihren Operationen hinreichend gegeben worden; nachdem die Lehre von den Leidenschaften und Affecten schon behandelt und die Application auf den Menschen gezeigt worden; nachdem, sage ich, Alles das vorausgegangen, können wir uns in dem gegenwärtigen Tractat sehr kurz fassen, wie denn überhaupt jede Wissenschaft, je weiter sie in der Entwickelung ihrer Begriffe vorgeschritten und je mehr sie sich dem Ende nahet, desto kürzer sich fassen und mit wenigen Worten Vieles, ja Alles sagen kann. — Auch kann ich aus dem Grunde mich hier sehr kurz fassen, weil in dem „Supplementbande zum I. B. m. Sch." die Erkenntnißtheorie vollständig vorliegt. Freilich reicht die noch erübrigende Materie zu bändereichem Werke hin — aber: „est modus in rebus" und: „omnia suo loco et tempore." — Es that vorerst Noth, daß ein *unerschütterliches Fundament* gelegt werde für die specielle Psychologie der vernünftigen Seele; diese Doctrin, wenn irgend eine, verlangte vor Allen ein solches Fundament. Schwierige, äußerst schwierige Fragen gibt es zwar in allen Disciplinen. Aber in der speciellen Psychologie der vernünftigen Seele vereiniget sich wie im Microcosmus alle Wichtigkeit aller Probleme. Daher sei, trotz des sicheren Fundamentes, doch hiemit zur außerordentlichsten Vorsicht gemahnt, wenn man beim Aufbau auf das Fundament weiteren Forschungen sich überlassen will. Man sei vorsichtig bis zur größesten Scrupulosität! Die geringste Aenderung eines anscheinend leichten, in der That aber äußerst schwierigen Begriffs, die geringste Modification irgend einer Relation, das geringste Ueber-

sehen irgend welchen secundären Causalitätsinfluxes kann ganz besonders hier, wo Alles in einander greift, von den allermisslichsten und verwirrendsten Folgen sein. Man hat den Menschen „die Krone der Schöpfung" genannt. Und fürwahr! ein solches Wunderwerk verdient in mancher Hinsicht diesen Ehrentitel. Aber deßhalb zeigt sich auch hier die Schwäche unseres Wissens am grellsten, und rächt sich gerade hier der Vorwitz und Stolz unseres Intellects am allermeisten. Man beherzige daher folgende Worte eines berühmten Commentators des englischen Lehrers: „Super omnia opera sua *effudit* quidem Deus sapientiam suam; sed in animam rationalem *profudisse* videtur. Res digna admiratione! Anima caeterarum rerum naturas describit, et seipsam vix novit, oculata in rebus alienis, caeca in propriis! Solus, qui condidit Deus, eam recte definivit, dum ait esse ad imaginem et similitudinem suam; quia elucet in ejus ingenio sapientia, foecunditas in memoria, in voluntate libertas, ut in universitate vices Dei gerat anima, et homo sit in orbe spectabilis Deus. Sed inter animae miracula suspicienda occurrit humanorum actuum harmonia. Quis enim non miretur assiduos voluntatum fluxus, voluntatumque defluxus? Quis non stupeat ad tot organorum motum, passionum impetum, potentiarum exercitium, quae voluntatis subduntur imperio? Quem non rapiat actuum successio assidua, multitudo infinita concentus singularis, et tantus virtutum ornatus, quo, si charitas non desit, quasi vestitu deaurato circumamicta ineffabili circumdatur varietate? Unde non desunt, qui eam harmoniae musicae conferunt, quae in sonorum concordi discordia sentiri solet, et quasi fluere. Unde bene non nullus dixit, cor humanum infinitam esse profunditatem,

ibi sunt triclinia, cubilia, fores, vestibula, ministeria multa, et exitus multi; ibi est officina tum justitiae, tum iniquitatis; ibi abyssus immensa, ubi tot species, tot antra, tot latibula, quot affectuum ostia, in quibus immanes passionum ferae latent. Conjice, qualis sit voluntas, ex secunda Summae D. Thomae parte, quae, quamlibet immensa sit quantitate molis et virtutis, tota quanta in speculanda voluntatis suppellectile occupatur" (Contenson O. P.P. theologia mentis et cordis, lib. 6. diss. 1. c. 1).

Die uns erübrigende speciellere Lehre von der vernünftigen Seele hat in zwei Artikeln 1) die vernünftige Seele an sich, und 2) deren Vermögen, Intellect und Willen, zu behandeln.

## Erster Artikel.

## Von der vernünftigen Seele an sich.

### §. 174.

Wir haben hier sieben Fragen zu beantworten:

1. Ob sie die Form des Körpers sei.
2. Ob die Seele geistig sei.
3. Ob sie unsterblich sei.
4. Ob sie zerstörbar oder zernichtbar sei.
5. Ob sie in allen Menschen dieselbe substanziale Vollkommenheit habe.
6. Ob sie sei ex traduce oder per creationem.
7, Wo sie ihren Sitz habe.

Durch Beantwortung dieser Fragen wird das Wesen der Seele hinreichend klar werden, insoweit es für uns in unserem jetzigen Zustande des Erkennens überhaupt möglich ist, eine geistige Substanz zu erkennen. Damit sei die Unbescheidenheit und Unweisheit derjenigen Philosophen, welche das Paulinische „non plus sapere, quam opportet sapere“ mißkennen, in ihre geziemenden Schranken gewiesen (cf. Metaphysik über das directe und eigenthümliche Object unseres jetzigen Erkennens).

## §. 175.

### 1. Die Seele ist die Form des Körpers.

Der directe, kurze, aber in jeder Hinsicht stringente Beweis, den hier Thomas gewöhnlich führt, nämlich der: „si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur, quod corpus et partes ejus non haberent esse specificum per animam: quod manifeste falsum apparet, quia, recedente anima, non dicitur oculus, aut caro et os, nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est, quod anima est forma et „„quod quid erat esse““ hujus corporis i. e. a qua hoc corpus habet rationem suae speciei“ (9. de spirit. creat. a. 2) ist sicher nicht blos seiner anscheinenden Leichtigkeit wegen unbeachtet geblieben. Leicht nenne ich nämlich das Argument deßwegen und unter der Voraussetzung, daß man die specifische, wesentliche Einheit des menschlichen Compositum festhalten will. „Unumquodque habet *unitatem*, sicut habet *esse*“ (Th. passim). Es waren andere

Gründe, selbst abgesehen davon, daß man die schlimmen, ja absurden Consequenzen nicht erwog, welche aus der Zerreißung der specifischen Einheit folgen. Thomas selbst gibt an verschiedenen Stellen (z. B. Sa. th. p. 1. q. 45. a. 8. — 9. de Pot. a. 8.) an, daß die allerschwersten Irrthümer der Philosophen aus der Unkenntniß und Mißkenntniß der Lehre von Materie und Form, Potenz und Act entstanden seien; er wiederholt: „nesciebant distinguere inter potentiam et actum,“ — „hic error eis accidit ex ignorantia materiae, iste error ex ignorantia formae.“ So ist es auch in unserer gegenwärtigen Thesis. Den oben gegebenen Beweis führt Thomas weiter aus Sa. th. p. 1. q. 76. a. 1—7; Sa. c. Gent. l. 2. c. 56. 68—72. Die von uns früher in der Lehre von der Form gegebenen Darstellung kann vorerst vollends genügen.

Nach dem früher über die Seele im Allgemeinen, so wie über die vegetative und sensitive im Besonderen Gesagten muß die vernünftige Seele definirt werden als actus primus corporis organici vitam rationalem in potentia habentis,“ oder nach der zweiten gleichbedeutenden Definition: „primum principium ratiocinandi.“ Letztere Definition kann um so weniger befremden, da Jedermann den Menschen von dem Thiere durch die „rationalitas“ unterscheidet als durch die nota characteristica. Die ratio ist die differentia ultima, also die specifisch wesentliche. Das besagt die Definition vom Menschen als „animal rationale“, in welcher Definition animal das Genus und rationale die specifische Differenz ist. Als animal muß der Mensch einen sensitiven Körper, als rationale aber das principium ratiocinandi haben, welches über die Sensation hinausgeht und welches wir „Geist“ nennen. Die Ausdrücke: actus corporis und forma corporis besagen dasselbe, da

hier unter forma eine forma informans verstanden wird d. h. eine Form, wodurch ein an sich Materiales oder Potentiales actualisirt wird. Will man diese den Körper informirende oder actualisirende Form als „belebendes Princip" bezeichnen, so ist nichts Anderes dagegen einzuwenden, als dieses, daß eine viel unklarere und vieldeutigere Bezeichnung für die klarere und bestimmtere gesetzt wird (wie das früher erklärt worden, als von den occulten Kräften die Rede war). Der peripatetische Ausdruck „forma corporis", der übrigens kirchlich sanctionirt und neuerdings in seiner ganzen Unversehrtheit zur Condemnation der neuesten Irrthümer*) hervorgehoben worden ist, wird als die einfachste, tiefste und allertreffendste Bezeichnung als classisch gelten, sobald man wieder dahingekommen, die Lehre von der Form zu verstehen**). Die

---

*) Pius PP. IX. in dem Decret gegen die Güntheraner.

**) Unsere Zeitphilosophie weiß die Lehre von der Form noch durchaus nicht zu würdigen. Zeugniß dessen: die noch fortwährenden Declamationen gegen den „Formalismus" der Scholastik. Wenn je eine Anschuldigung den völligen Banquerutt der Wissenschaft beweist, so ist es diese. Um des Himmels Willen, was heißt denn: Wissenschaft treiben? Es heißt: das Ungewisse, das Unbestimmte, Vage definiren, determiniren, festsetzen, weil begründen. Wo immer ein wissenschaftliches Resultat erlangt ist, da ist eine feste Determination, eine — Formel erlangt. Wo der Autor eines Werkes keinerlei feststehende Begriffe, also keine Formeln, hat, da sieht es wahrhaftig nicht brillant aus: Inconsequenz, Widersprüche und Phraseologie sind die Proprietäten der Declamanten gegen den Formalismus. Gesetzt ein solcher Declamator hätte die Wahrheit gefunden, — ist sie dann

Sache ist früher vollständig erklärt worden, so daß hier nichts Neues hinzugesetzt werden braucht. Wenn wir auch durch diese Definition von Seele noch nicht das Wesen einer geistigen Substanz erkennen (was uns hienieden, da unsere Erkenntniß discursiv ist und sich auf sensible Dinge gründet, nicht gegeben ist und nicht gegeben sein kann), so ist doch mit diesem Satze sehr viel gewonnen, und zwar ist, außer Anderem, ein doppeltes Problem gelöst, an dem sich die ganze neuere Wissenschaft vergebens abgemüht, ohne irgend welches erkleckliches Resultat gewonnen zu haben. Dieses doppelte Problem ist 1) das über die Einheit der Seele in Einem Individuum; 2) das über das zwischen Leib und Seele Statt findende Commercium.

## §. 176.

### Lösung des ersten Problems.

Wir haben früher mit Thomas gelehrt, daß in jedem (einheitlichen) Compositum nur Eine einzige substanziale Form sein kann. Wo immer eine Substanz in der Potenz zur Annahme einer anderen substanzialen

---

nicht sofort in seine Formeln gebannt? Das Formlose ist das Nichts. — Und „Formeln" nicht verstehen können, heißt „Geistlosigkeit". Die oratorische, dialectische Umschreibung einer feststehenden Formel ist Kleinigkeit; die Formel zu finden, ist Sache des Genie's.

Form ist, da entweicht die erstere bei Eintritt der folgenden, so zwar, daß der Eintritt der folgenden und das Entweichen der voraufgehenden ein und derselbe Moment und Act ist nach dem Satze: „corruptio unius est generatio alterius.“ Wo immer aber eine niedere Formation in das Stadium einer höhern zu treten hat, so daß die niedere Stufe nicht vernichtet, sondern beibehalten und im guten Sinne „aufgehoben“ ist, wie dieses bei dem Aufsteigen von der vegetativen zur sensitiven und von dieser zur rationalen Stufe der Fall ist, da wird deßhalb die informirende substanziale Form nicht verdoppelt und verdreifacht, sondern die nachfolgende höhere Form enthält eminentiori modo, also virtuell, die voraufgehende niedere Form jedesmal in sich; sie gibt also Alles das, was die vertriebene und vernichtete Form gab und noch dazu das spezifisch Höhere („forma perfectissima dat omnia, quae dant formae imperfectiores et adhuc amplius“ q. de spirit. creat a. 3. ad 2.) — wie das Alles früher erklärt worden ist. „Sic ergo per virtutum formativam, quae a principio est in semine*), abjectâ formâ *spermatis*, inducitur alia forma; quâ abjectâ, iterum inducitur anima *vegetabilis*; deinde eâ abjectâ, inducitur anima *sensibilis* et *vegetabilis simul* (d. h. eine Seele, die beides zugleich ist); quâ abjectâ, inducitur (non per virtutem praedictam, sed a creante, (wie

*) Man beachte, daß nicht von einer anima seminis, sondern von einer virtus formatrix oder forma informans oder virtus animae ab anima generantis — cf. an eben dieser Stelle ad 11. die Rede ist. — Ueber die Aufeinanderfolge der Seelen siehe die Anm. am Schlusse des Werks.

wir bald sehen werden) anima, quae simul est *rationalis*, *sensibilis* et *vegetabilis*. Et sic dicendum est secundum honc opinionem, quod embrio, antequum habeat animam rationalem, *vivit* et habet *animam*, quâ abjectâ inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur, duas animas esse in eodem corpore nec animam rationalem traduci cum semine" (Thom. q. 3. de. Pot. a. 9. ad. 9; cf. die sehr lange voraufgehende Exposition dieser Antwort ad 9 und Sa. c. Gent. l. 2. c. 58). Daher muß die vernünftige Seele bezeichnet werden als „forma simplex secundum essentiam, tamen *multiplex virtute*, secundum quod est principium diversarum operationum" (9. de An. a. 9. ad 10) und man muß sich wohl hüten, durch Äquivocationen sich hier irre leiten zu lassen, wenn bei dem Menschen von der anima vegetativa und sensibilis die Rede ist, indem die anima vegetativa und sensibilis als eingeschlossen in dem „rationalis" nicht dieselbe Species sind, wie wenn sie einzeln existirten: „anima sensibilis in hominibus et brutis est ejusdem rationis secundum *genus*, non tamen est ejusdem rationis secundum *speciem*, sicut nec *idem* animal *specie* est homo et brutum; unde et operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine, quam in brutis" (Thom. q. 3. de Pot. a. 11. ad 1). Wir haben früher den Vergleich mit dem Centrum genommen, das, obgleich Ein Punct nur, doch **virtuell** so viele Puncte in sich schließt, als Radien auslaufen sollen und können. Der Vergleich ist treffend. Die vernünftige Seele, als höhere Form die niederen virtuell in sich schließend, versieht alle die Functionen, welche die niederen Formen, einzeln genommen, auszuführen eingerichtet sind. „Sic ergo dicimus, quod in homine non est alia forma substantialis, quam

anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia, et ens" (Thom. q. de spirit. creat. a. 3), wie das früher demonstrirt worden ist.

## §. 177.

### Lösung des anderen Problems.

Nicht minder leicht findet sich durch die richtige Lehre von der substanzialen Form die Lösung des wunderbaren wechselseitigen Commercium zwischen Seele und Körper im Menschen. Zwei Puncte sind es, welche uns die Lösung dieses Problems geben und welche unmittelbar aus der im vorigen §. resumirten Lehre von der Seele als substanzialen Form des Körpers resultiren. Erstens: durch diese Lehre allein wird die wesentliche **Einheit** (das unum per se und nicht unum per accidens) des menschlichen Compositum gerettet und in ihrer ganzen Schärfe erklärt. Diese wesentliche Einheit ist in der Lehre von der Form, so wie im „Supplementbande zum I. B. m. Schule" (an letzterem Orte, um die Erkenntnißtheorie sicher zu stellen) in aller Schärfe hervorgehoben worden unter Anführung der inhaltschweren und inhaltreichen Worte des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses: „sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus", welcher eine Vordersatz **„anima rationalis et caro unus est homo"** mehr enthält und mehr wiegt, als alle Psychologieen der ganzen Neuzeit. Nicht der Körper ist der Mensch, nicht

die Seele ist der Mensch, nicht das per accidens statuirte Zusammensein beider ist der Mensch;*) der Mensch ist nicht eine Seele, die sich eines Körpers bedient, die in dem für sich subsistirenden Körper wohnt, wie der Einwohner eines Hauses oder der Schiffer auf dem Schiffe; die Seele ist nicht blos der Beweger des Körpers; die Seele ist nicht

---

*) Die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen ist keine accidentale, sondern substanziale: „non est etiam necessarium, quod, si anima manet corpore destructo, fuerit ei accidentaliter unita. Accidens enim describitur (hier in diesem Argumente) quod potest adesse vel abesse praeter corruptionem subjecti compositi ex materia et forma; si autem referatur ad principia compositi subjecti, verum non invenitur (d. h. dann ist die Definition von Accidens unrichtig). Constat enim, materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse ..; unde, recedente forma, manet in in sua essentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter; uniebatur enim ei secundum **esse unum** (man merke diese Worte: secundum „esse unum"). Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. 68) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est ei nisi secundum actum alterius formae; anima autem humana manet in actu eodem; et ex hoc contingit, quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentiâ ens" (Th. Sa. c. Gent. l. 2. c. 81). — Daß aber eine Form an und für sich subsistiren kann, nicht aber in gleicher Weise die Materie, hat keine Schwierigkeit, denn: „cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso, nihil prohibet, aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit" (Th. Q. de spirit. creat. a. 1. ad 6).

eine complete Substanz (substantia per se completa), die accidentaliter mit dem Körper verbunden würde (wie Platon lehrte). Die Seele ist vielmehr, als forma corporis, wesentlich eine substantia incompleta, wie Thomas immer und überall wiederholt,*) nicht zwar in dem Sinne, als ob sie nicht selbsteigene Subsistenz hätte und in dieser ihrer Subsistenz von einem Anderen (versteht sich: von einem Anderen außer der causa prima als principium subsistentiae externum) abhängig wäre, sondern in dem Sinne, daß sie wesentlich zur Information eines Andern, des Körpers nämlich, hingerichtet und eingerichtet ist, daß sie also wesentlich die aptitudo für dieses Andere besitzt, daß sie dieses Anderen wesentlich bedarf zur Integrität der Ausübung ihrer natürlichen Functionen.**) „Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam et accidentaliter corporibus uniri; unde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus" (Th. q. 3. de Pot. a. 10. ad 5). Dann wären aber zwei specifische Naturen im Menschen, die, weil jedes für sich, nur durch ein Drittes verbunden werden könnten,

---

*) „Licet angelus et anima conveniant in natura intellectuali, differunt tamen in hoc, quod angelus est quaedam natura in se completa, unde per se creari potuit; anima vero, cum perfectionem suae naturae habeat in hoc, quod corpori unitur, non debuit in coelo, sed in corpore, cujus est perfectio, creari" (q. 3. de Pot. a. 10. ad 10).

**) Ich habe anderswo bemerkt, wie Thomas gerade hierauf den philosophischen Beweis für die Nothwendigkeit der Auferstehung des Leibes und der Wiedervereinigung desselben mit der Seele gründet, und das mit vollstem Rechte.

und dann entstände nur die unitas ordinis, welche Einheit die allerunterste („minima unitatum") wäre. „Quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumquae habeat naturam suae speciei *completam*, non possunt uniri nisi per medium aliquod ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum utrumque *naturaliter* sit *pars* hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est" (Th. q. de spirit. creat. a. 3. ad 10). Wegen dieser wesentlichen Einheit sagen wir nicht: meine Seele thut dieses oder jenes, oder: mein Körper thut dieses oder jenes, sondern vielmehr: **ich** (das Compositum) thue dieses oder jenes („actiones sunt compositi" Th.), wie Thomas stets hervorhebt; die erstere Ausdrucksweise ist die uneigentliche, die letztere die eigentliche.

Zweitens: durch das Verhältniß der substanzialen Form zu dem zu informirenden Substrat oder Materiale ergibt sich die **Innigkeit** des Zusammenseins und des Zusammenagirens Beider (versteht sich: ohne Wesensconfusion). Nichts in aller Welt kann doch einem Dinge inniger sein, als sein eigenes Sein. Nun wohl, das gibt die Form als forma informans oder actus. „Respondeo dicendum, quod inter omnia *esse* est illud, quod *immediatius* et *intimius* convenit rebus. Unde opportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma, dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae *esse* simpliciter; ipsa enim est, per quam res est hoc ipsum, quod est" (Th. q. de An. a. 9). Aber diese **Innigkeit** erfordert nicht einen contactus *materialis*,

sondern den contactus *virtutis* (cf. Sa. c. Gent. l. 2. c. 56.) „Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantiae intellectuales in corpora, et movent ea cum sint immateriales et *magis in actu existentes* (also auch mächtiger). Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis“ (l. c.*). Dieser contactus *virtutis* ist aber bei der vernünftigen Seele, weil sie eben virtualiter die vegetative und sensitive Seele in sich enthält, mit Bezug auf den ihr eignenden Körper ein im höchsten Grade natürlicher, wie ex ipsis terminis einleuchtet. Das hier citirte sehr instructive Capitel aus der Sum. c. Gent. gibt alle weiteren Aufschlüsse, namentlich durch die Unterscheidung zwischen „tangentia et tacta“ und „tangentia non tacta“.

Aus diesen beiden hier kurz berührten Puncten, die in der ganzen Lehre von der substanzialen Form ihre unerschütterliche Begründung haben, leuchtet ein, daß Thomas das commercium animae et corporis durch den influxus physicus leicht und vollständig und im höchsten Grade befriedigend erklären konnte. „Secundum naturae ordinem propter collegationem virium animae in *una* essentia, et animae et corporis **in uno esse compositi**, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat. Et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem et usque ad

*) Die dreifache Differenz zwischen dem contactus quantitatis und virtutis siehe ebendaselbst.

mortem; contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est, quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum, ut patet per autoritatem Augustini supra inductam (a. 8. ad 9. hujus l.), et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori ejus complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem et alia hujusmodi, ut dicitur in lib. sex principiorum (c. 4). Similiter ex viribus superioribas fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa comtemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur" (Th. q. 26. de Verit. a. 10). — Das ist Betreffs des commercium animae et corporis das System des influxus physicus (nicht zu verwechseln mit materialis), in peripatetischem Sinne verstanden, gegenüber dem Cartesianisch Malebrancheanischen System der causatio causarum occasionalium, gegenüber dem Leibnitz'schen System der harmonia praestabilita, gegenüber den Neuern, die (mit Ausschluß der Materialisten und Idealisten als Pantheisten) gar kein System haben, weil sie gestehen, daß sie nichts von der Sache wissen.

## §. 178.

### 2. Geistigkeit der Seele.

Früher ist schon bemerkt worden, daß Thomas, wo immer er **ex professo** diese Sache behandelt, sehr weislich die Frage: ob die Seele geistig sei? gar nicht stellt, sondern statt dessen immer fragt: „**utrum animae sint. subsistentes**"? (das „**subsistere**" als „**per se, independenter a materia**" also „**etiam sine materia**" verstanden) So mit Thomas die Frage zu stellen, war viel einfacher, als wenn in unserer Fassung das äquivoke Wort „geistig" erst seine discernirende Erklärung finden musste — eine Erklärung, welche nur durch den ganzen Tractat von Materie und Form genügend gegeben werden konnte. Da dieser nun vorliegt, und weil wir einmal gewohnt sind, die Frage in der überschriftlichen Fassung zu stellen, so sei sie so beibehalten, zumal, wie sich gleich zeigen wird, dieselbe mit der Thomistischen Frageweise coincidirt. Wir haben die verschiedenen Bedeutungen kennen gelernt, in denen das Wort spirituell mit Recht genommen wird. Dieselben können auf folgende vier zurückgeführt werden. Erstens: geistig wird in dem Sinne genommen, daß es der crasseren und festeren Materie entgegengesetzt wird. In dieser Weise wird das reinere und feinere Blut und die höheren materiellen Qualitäten „**spiritus**" — „**spiritus vitalis**" genannt. Zweitens: geistig wird **promiscue** gebraucht sowohl für die **anima sensitiva**, als **rationalis**. So wenn es **Eccle. 3.** heißt: „**quis novit, si spiritus**

**fliorum Adae ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum."** Drittens: Geistig wird die immaterielle und unkörperliche intelligente Substanz genannt, um damit das wesentliche Sein der Seele als **„entitative et subsistenter spiritualis"** zu bezeichnen. Viertens endlich wird mit „geistig" diejenige Seite der vernünftigen Seele vorzugsweise characterisirt, von welcher diese in ihren rein geistigen Functionen total über dieselbe hinausgeht und sich vollends zu jener Stufe der Thätigkeit erhebt, auf welcher die „reinen Geister" stehen, welche in ihren Operationen (**intelligere et velle**) in keinerlei Weise mehr an die Materie gebunden sind. Uebrigens ist diese Erhebung der vernünftigen Seele auf die Stufe der Thätigkeit der reinen Geister selbstverständlich **cum grano salis** zu verstehen. Es soll damit nur die reine Geistigkeit der intelligenten und vollendeten Thätigkeit ihrer wesentlichen Natur nach gegeben werden, ohne zu besagen, daß nicht die Sensationen **in radice** als **conditio sine qua non** und als das Materiale des Objects vorausgesetzt werde, so wie auch wiederum der Modus der Thätigkeit (discursiver und intuitiver) nicht derselbe ist. In der vierten der hier gegebenen Bedeutungen behält auch Thomas das Wort „Geist" bei, während das Wort „Seele" naturgemäß überall da gebraucht wird, wo von einer „Beseelung" d. h. von einer **forma informans** die Rede ist (direct oder indirect.) Diese Sprachweise, vermöge welcher ein und dieselbe Substanz, wenn als beseelend oder belebend genommen, **Seele;** wenn aber als über die Materialität völlig hinausgehend genommen, **Geist** genannt wird, stimmt auch vollends mit dem allgemeinen Sprachgebrauche, der gewöhnlicher das Richtige trifft, als die „nicht einfältigen" Philosophen,

und das deßhalb, weil die natürliche Einfalt des gesunden Sinnes und der gesunden Vernunft sich, wenn auch unbewußt, von der Wahrheit des peripatetischen Satzes leiten läßt: „primum, quod in unaquaque re cognoscitur, est ejus essentia“ (Th. passim). In dem Dritten der hier gegebenen Bedeutungen ist unsere überschriftliche Frage zu verstehen und dafür geben wir hier die Hauptbeweise.

## §. 179.

Erster Beweis: Jedes principium ratiocinandi (s. intelligendi) ist geistig; die vernünftige Seele ist ein solches principium: also ist sie geistig. Prüfen wir die Obersätze. Jedes principium ratiocinandi ist geistig. Das ratiocinari oder intelligere ist eine Eigenthümlichkeit eines Wesens. Jede Eigenthümlichkeit (proprietas) hat ihren Grund in dem Wesen, dem sie angehört. Sie kann also über das Wesen selbst nicht hinausgehen. Ist mithin die Eigenthümlichkeit rein geistig, so muß auch das Wesen, dem sie angehört, rein geistig sein. Nun ist aber das eigenthümliche Object des Intellects ein rein Geistiges, insofern von allem Körperlichen total abstrahirt werden, Alles körperlich Particuläre von dem Objecte entfernt werden muß, damit die species intelligibilis resultire, wodurch die intellectuelle Erkenntniß geschieht. Das ist der characteristische, specifische Unterschied zwischen der intellectuellen und sensitiven Erkenntniß, welche letztere auf das körperlich Particuläre geht (cf. über alles das der „Supplementband zum I. B. m. Sch.“). Der Satz:

„totum, quod habet operatio, habet a suo *principio*“ steht aber als unumstößliches Axiom fest, (weil er direct sich gründet auf das primäre Axiom: „operari sequitur esse.“) Die vernünftige Seele ist nun aber, gemäß der Definition, dieses principium intelligendi. Folglich ist, wie die Operation rein geistig, auch das Princip der Operation rein geistig.

Zweiter Beweis: **was von der Materie nicht abhängt in seiner Operation, hängt auch nicht ab von der Materie in seinem Sein;** was aber in seinem Sein nicht abhängt von der Materie, ist geistig: folglich ist die vernünftige Seele entitative geistig.

Das ist die Conclusion, welche Thomas allüberall wiederkehren läßt, und welche immer als so stringent gegolten, daß man jedes anderen und weiteren Beweises entbehren zu können vermeinte. Es bedarf blos der Erklärung der Vordersätze. Der Obersatz stützt sich unmittelbar auf das mehrfach erwähnte und erklärte Axiom: „operari sequitur esse et huic proportionatur.“ Das „Thätigsein“ oder die Operation in ihrer wesentlichen Beschaffenheit folgt als Proprietät nothwendig dem Wesen der Substanz. Was also in keinerlei Weise in dem Wesen der Proprietät ist, kann auch in keinerlei Weise in dem Wesen der Substanz sein. Das „Thätigsein“ kann nicht über das „Sein“ hinausgehen, weil keine Sache, keine Kraft über sich selbst hinausgehen kann. Wo immer also in der Operation eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit sich zeigt, da muß diese, wie jene ihren directen Grund in der Substanz, in dem Modus der Substanz haben. — Der Untersatz: „was aber in seinem Sein nicht abhängt von der Materie, ist geistig“ enthält die Definition von geistig, welche hier genau das

besagt, um was betreffs der Seele gefragt wird; denn der Begriff „geistig" will nichts anderes ausdrücken, als die völlige Unabhängigkeit einer Substanz von der Materie, insofern jede materielle Abhängigkeit, die zur Subsistenz nothwendig wäre, ausgeschlossen wird. — Der weitere sich subsumirende, hier ausgelassene Untersatz: „die Seele hängt in ihrer Operation nicht von der Materie ab" bedarf (nach dem, was anderswo oftmals gesagt und besonders im „Supplem. zum I. B. m. Sch." weitläufig erklärt worden) keines langen Beweises, wenn wir nur eine einzige Distinction nicht übersehen, nämlich die zwischen praesuppositive und formaliter zu benennende Abhängigkeit. Die intellective Thätigkeit der Seele fängt zwar mit den Sensationen, mit den Phantasmen, welche noch materiell singulär sind, an. Aber sie bleibt dabei nicht stehen. Im Gegentheil, sie kann mit den singulären Phantasmen nichts machen, so lange sie dieselben nicht zu ihrem eigenthümlichen Objecte umgeschaffen, oder besser, so lange sie nicht aus demselben ihre species intelligibilis herausgezogen hat. Die sensitive Thätigkeit muß also freilich der intellectiven voraufgehen, aber, wohlgemerkt, nur praesuppositive, nicht formaliter, also als materia *circa quam* und als conditio sine qua non der Thätigkeit, nicht aber als etwas zu dem Wesen der intellectiven Thätigkeit als solcher Gehöriges. „Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporeum, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam, ut colores ad visum; unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus" — Sa. c. Gent. l. 2. c. 80). Daß z. B. das Auge im trüben Wasser nicht sehen kann, beweist nur, daß die

Klarheit des Wassers eine **conditio sine qua non** für das Sehen ist, nicht aber, daß das Sehvermögen an sich von der Klarheit des Wassers abhängt, denn: das Auge sieht ja die Trübe selbst. Der Beweis der völligen Immaterialität der intellectiven Thätigkeit folgt aber nicht blos aus der völligen Immaterialität, in welcher er die Objecte erfasst, sondern auch daraus, daß er **Alles** und **jegliches** materielle Object zum Gegenstande seiner Erkenntniß nehmen kann. Das wäre eine radicale Unmöglichkeit, wenn er irgendwie etwas Materielles in sich enthielte, so wie es dem Auge unmöglich wäre, **alle** Farben zu sehen, wenn es selbst nicht **farblos** wäre. Hören wir Thomas selbst: „Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas *omnium* corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, opportet ut *nihil* eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum, sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset *omnia* corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam (d. i. material singulär). *Impossibile* est igitur, quod principium intellectuale sit corpus; et similiter *impossibile* est, quod intelligat per *organum corporeum*, quia natura (etiam) determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum, sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem *per se*, *cui non com*-

*municat corpus.*“ Und dann fährt Thomas unmittelbar mit unserer Conclusion fort: „Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari, nisi entis in actu. Unde *eo modo* aliquid operatur, *quo* est; propter quod non dicimus, quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur: animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid *incorporeum et subsistens*“ (Sa. th. p. 1. q. 75. a. 2) d. h. ein in seiner Subsistenz, in seinem Sein unkörperliches, von der Materie völlig unabhängiges Wesen — und das nennen wir hier **geistig.***)

## §. 180.

### 3. Unsterblichkeit der Seele.

Man sieht leicht, daß die affirmative Thesis über die Unsterblichkeit der Seele unmittelbar aus der vorhergehenden folgt oder vielmehr mit derselben identisch ist, und deßhalb werden wir hier diesen speculativen Beweis urgiren, ohne die übrigen Arten des Beweises zu verschmähen. Man theilt nämlich die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gewöhnlich in dre Classen: 1) die rein speculativen; 2) die moralischen; 3) die historischen. Letzterer Beweis basirt auf der bei allen Völkern, selbst den ganz barbarischen, sich vorfindenden

---

*) Man beachte diese präcise Definition von Geist.

Thatsache der Annahme, daß die Seelen nach dem Tode in einem andern Leben fortdauern*). Der Beweis hat seine Kraft. Die Natur findet überall das ihr wesentlich Nothwendige; wie sie nichts Ueberflüssiges thut („natura nihil agit frustra et superfluum" Arist. & Thom. passim), so leidet sie auch nicht Mangel am Nothwendigen („non deficit in necessariis" iidem passim). Vermittelst des Aristotelischen: „quod invenitur semper et ubique, non potest esse falsum" wird die Schlußfolge richtig gezogen und durch den Satz: „exceptio firmat regulam" gestärkt. — Dieser geschichtliche oder Autoritäts-Beweis wird übertroffen von dem moralischen Beweise, der aber mit jenem in engster Verbindung steht. Derselbe wird hergenommen aus der Weltregierung, aus der Nothwendigkeit der finalen Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. Es setzt dieser Beweis freilich zwei andere Sätze voraus, nämlich einmal, daß es einen höchsten Regierer der Welt gebe; dann, daß der Mensch als rationaler seinen letzten Zweck, seine Glückseligkeit nur dadurch finden kann, daß er vernunftgemäß, folglich tugendhaft lebt, und daß die Tugend ihren Lohn nur in der Erreichung des letzten, unvergänglichen Zweckes und mit ihm in der ewigen Glückseligkeit haben kann. Das sind aber Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft eben so leicht erkennen kann, als es dem verkehrten Willen und seinen Leidenschaften schwer hält,

---

*) cf. Clemens Alexandr. l. 4. Strom. c. 7 & 8; — Orgin. l, 7. contra Cels.; — Euseb. de praeparat. evang. c. 18.; — Lactant. l. 7. institut. c. 8.; — Tertullian. l. de An. c. 34.; — Cicero 1. Tuscul. —

dieselben anzuerkennen. Jedenfalls sind aber diese moralischen Beweise in suo genere stringent und werden von desto größerer Wichtigkeit, als die Leugnung derselben, unter Festhaltung der factischen Thatsachen rücksichtlich der Belohnung und Bestrafung in diesem Leben, direct zu den völligsten Absurditäten führt. Das Paulinische: „invisibilia per visibilia cognoscuntur“ gilt auch hier in seiner ganzen Rigorosität, welche das moralische Gebiet erlaubt. — Es wird überflüssig sein, bei diesen beiden Arten der Beweise länger zu verweilen, da sie Jedem leicht formirbar sind. Gehen wir also über zu der ersten Beweisart, der strict speculativen des h. Thomas. Dieser Beweis ist eben so meisterhaft, als er einfach ist.

## §. 181.

Der Beweis ist in folgende Conclusion zu fassen: **jede (entitativ) geistige Substanz ist unsterblich; die Seele ist eine solche geistige Substanz: folglich ist sie unsterblich.** Jede geistige Substanz ist unsterblich: denn unter geistiger Substanz verstehen wir ja eben, und das nothwendig und allgemein, diejenige Substanz, welche in ihrem **Sein** nicht abhängt von der **Materie.** Die Materie **allein** ist aber das principium corruptionis.*) Wo

*) Man beachte, daß ich sagte: principium corruptionis, nicht aber: materia est corruptibilis. Letzteres wäre falsch, wie früher gezeigt. Das materielle Compositum ist das Cor-

also keine Materie als Ingredienz in das Sein eingeht, da ist dieses Sein incorruptibel, unsterblich, weil, wo der Grund der Corruption fehlt, auch deren Wirkung nicht eintreten kann. Man sieht, daß hier Alles von dem subsumirten Untersatze: die Materie allein ist das principium corruptionis, abhängt. Dieser Satz aber kann nach dem früher über die Materie Gesagten gar keiner Schwierigkeit unterliegen; es ist dieses einer der Glanzpuncte der peripatetischen Philosophie, die Natur der Materie in ihrer ganzen Consequenz dargestellt zu haben. Wir haben gesehen, daß die Materie (versteht sich materia prima) eine potentia pura ist, und daß sie als Potentiale das principium generationis ist. Die Generation in creatürlichen Dingen besagt nämlich den Uebergang aus dem Potentialen zum Actualen,*) sie setzt also ein Potentiales als substratum oder subjectum voraus. Auf dieselbe Weise aber, wie ein Ding entsteht als ens mobile, in derselben Weise vergeht es auch wieder, da die via corruptionis nichts Anderes ist, als die via generationis in entgegengesetzter Richtung (corruptio unius est generatio alterius). Das, was seiner Natur nach ein ens mobile (d. h. hier procedens ex potentia ad actum, nicht motu locali, noch auch motu vitali, sondern motu generationis) ist, muß, weil es das principium mobilitatis in sich trägt, auch nothwendig ein ens corruptibile sein. Die Materie als das principium mobilitatis (multiplici-

---

ruptibile. So verstehe man immer, wenn der Materie Corruptibilität zugeschrieben wird. (Sa. c. Gent. l. 2. c. 81.)

*) Zum Unterschied von der göttlichen Generation, in welcher nur ein Fortgang vom Actualen zum Actualen Statt findet.

tatis, divisionis besagt dasselbe) strebt ihrer eigensten Natur nach **alle** möglichen Formen an, wie wir gesehen. Ihre Potentialität kann nicht ruhen. Zeit- und Raumverhältnisse halten sie in fortwährender Bewegung. Sie altert; sie vergeht. Dieses Vergehen ist nichts, als das Streben nach anderen Formen. Dieses Streben ist ihr natürlich, weil sie ihrem wesentlichen Sein nach potential ist. Das Potentiale ist aber in gleicher Weise das Veränderliche, wie das Formale das Stabile ist.*) Wo aber das Wesen eines Seins ein entstehendes (fieri per motum) ist, da ist also auch das Wesen des Seins ein vergehendes. Denn: „eodem modo aliquid habet esse, quo habet fieri" (Thom. passim) und: „eodem modo aliquid corrumpitur, quo habet fieri" (Th. passim),**) Da nun in doppelter Weise Etwas corruptibel sein kann, (Sa. th. p. 1. q. 75. a. 6) entweder nämlich per se d. h. an sich, der eigenen Natur nach, — oder per accidens d. h. durch Corruption eines Anderen, dem jenes inhärirt; da bei den geistigen Substanzen das Erstere nicht eintreten kann, weil das principium corruptionis fehlt, Letzteres aber

*) Man verwechsele die Potentialität der Materie nicht mit der Potenzialität der Form; letztere Potenzialität, welche allen creatürlichen, also beschränkten Formen, eigen ist, wird in Bezug auf die materielle Potentialität nur analogice so genannt. Die Composition ex potentia et actu bei allen, auch den rein geistigen creatürlichen Formen ist absolut untrennbar. Man lese darüber Thom. 9. de spirita creat. a. 1. in corp. a. & ad 8. und sehe die Metaphysik.

*) Wir sprechen hier nur von der materia sublunaris. Daß nur bei dieser der motus generationis et corruptionis vorhanden, wird anderswo gezeigt werden.

noch viel weniger der Fall sein kann, weil sie eben als Substanzen selbstständig sind: so folgt die absolute Incorruptibilität dieser Substanzen.

Gehen wir zum Untersatze: die vernünftige Seele ist eine solche Substanz, oder mit anderen Worten, sie ist eine **forma per se subsistens**. Dieser Satz ist im §. 179 bewiesen. Nach dem unumstößlichen Axiom: „**natura uniuscujusque cognoscitur ex ejus operatione**“ oder, was dasselbe besagt: „**operari sequitur esse**“ oder: „**eodem modo aliquid operatur, quo est**“ folgt für die Seele aus der Immaterialität und Geistigkeit der Action (wenn diese auch nur eine einzige ist; nichts hindert, daß bei demselben Wesen niedrigere Actionen durch ein körperliches Organ geschehen, da die Seele virtuell die sensitive und vegetative in sich enthält) die Immaterialität und Geistigkeit ihres Seins und folgt die Incorruptibilität, in gleicher Weise, wie aus demselben Grundsatze bei den blos sensitiv agirenden Wesen, also für alle Thierseelen, die Materialität, Ungeistigkeit und Corruptibilität folgt. „**Solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris, et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per se ipsam, sed *omnis* operatio sensitivae animae est conjuncti. Ex quo relinquitur, quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes; similiter enim unumquodque habet esse et operationem**“ (**Sa. th. p. 1. q. 75. a. 3**). — „**Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta** (in der universalen

Wesenheit), puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta (denn: unumquodque recipitur secundum modum recipientis), non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales (im Gegensatz zu universal, also als singulär); et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum (S. „Supplement zum I. B."). Relinquitur ergo, quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae" (Sa. th. p. 1. q. 75. a. 5).

„Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur, quo est ... Relinquitur igitur, animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens" (ibid. a. 2). Dieses „incorporeum et subsistens" ist aber, wie gesagt, der Begriff von Geist. — Die beiden Vordersätze unserer Conclusion sind also richtig. Das Resultat steht fest.*)

*) Was den Aristoteles betrifft rücksichtlich der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, so muß man sich bei diesem ge-

## §. 182.

## 4. Zernichtbarkeit der Seele.

Wie die Corruptibilität außer der Composition von Potenz und Act auch die aus Materie und Form voraussetzt und in letzterer ihren directen und adäquaten

---

waltigen Geiste viel mehr in Acht nehmen, als man bisher gethan hat. Thomas sagt: „Sciendum autem est, quod ab Aristotele non invenitur dictum, quod intellectus humanus sit **aeternus**, quod tamen dicere consuevit in his, quae secundum suam opinionem **semper fuerunt.** Dicit autem, ipsum esse **perpetuum,** quod quidem potest dici de his, quae **semper erunt,** etiamsi non semper fuerint. Unde, cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet (Metaph. 12. text. c. 17), non dixit, quod haec forma fuerit ante materiam...„ sed dicit, quod manet post corpus" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 84). Aristoteles sagt ausdrücklich von der vernünftigen Seele „quod venit ab extrinseco" zum Unterschiede von dem „ab intrinseco" durch Eduction aus der Materie. Nimmt man dazu, daß Aristoteles den richtigen Begriff von Act und Form hatte, daß er ausdrücklich lehrt: „anima est forma corporis" — einen Satz, den die Kirche zum Dogma erhoben —: so habe ich wohl nicht Unrecht gethan, wenn ich im 1. B. m. Sch. den Fürsten der Peripatetiker „den hellsten Kopf genannt, der je die Welt beleuchtet" und gesagt habe: „daß der Schöpfer an ihm gezeigt, was aus einem Kinde der Natur werden kann, wie er in Thomas gezeigt, was aus einem Kinde der Gnade werden könne."

Grund hat, so genügt zur Vernichtbarkeit eines Seins blos die erstere Zusammensetzung aus Potenz und Act. Da nur Gottes Sein ein absoluter Act ist, der jede Potenzialität ausschließt, da nur bei ihm die Essenz und Existenz Ein und dasselbe ist, dagegen jedes andere Sein, als ein hervorgebrachtes, aus dem „quo est“ und „quod est“ besteht, also Essenz nicht mit der Existenz zusammenfällt, sondern vielmehr ein „esse receptum“, ein recipirtes Sein ist d. h. ein Sein, das in der Potenz zum Sein, folglich auch in der Potenz zum Nichtsein ist, und da jedes Sein in derselben Weise, wie es entstanden, auch wieder vergehen, durch dieselben Principien des Entstehens auch denselben Weg rückwärts machen kann (durch dieselben Principien): so folgt, daß auch die geistige Seele, wie jedes geschaffene Sein, durch die göttliche Macht des Entstehens auch wieder vernichtbar ist. „Sicut ergo antequam res essent, potuit (Deus) eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquam jam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent, quod est: eas in nihilum redigere“ (Sa. th. p. 1. q. 104. a. 3).

Jedoch ist, wenn „Unvernichtbarkeit" als Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit gefasst wird, zu bemerken, daß etwas in dreierlei Weise unvernichtbar (oder unsterblich, insofern man das für gleichbedeutend nimmt) sein kann: 1. essentialiter et absolute; 2. mere extrinsece et ex speciali Dei dispensatione; 3. intrinsece quidem et ex natura, in hypothesi tamen, quod existat. In erster Weise ist blos Gott unsterblich, unvergänglich, unvernichtbar, als actus purus, ens simplicissimum, ens omnino simplex. In zweiter Hinsicht kann jedes Ding unvergänglich sein, wenn Gott es in seinem Sein erhält.

In dritter Hinsicht ist die geistige Seele unvergänglich, wenn sie einmal ins Dasein gerufen. Sie trägt ihrer Natur nach die Unvergänglichkeit in sich, und der Schöpfer kann sie nicht vernichten wollen, da er überhaupt Nichts wieder vernichten kann, was er einmal ins Dasein gerufen hat, weil das gegen die Vollkommenheit des Schöpfers ist. „Simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur“ (Sa. th. p. 1. q. 104. a. 4).

## §. 183.

### 5. Verschiedenheit der substanzialen Vollkommenheit der Seele.

Obschon der Satz feststeht: „species sunt sicut numeri, non admittunt neque magis neque minus“ d. h. daß die specifische Substanz als solche, wo sie ist, ganz ist, und, wo ihre formale Gestalt verändert wird, gar nicht ist: so hindert doch nichts, daß innerhalb derselben Species eine größere oder geringere substanziale Vollkommenheit mit Rücksicht auf die Individuen der Species vorhanden sei. Denn nicht jede Verschiedenheit der Formen bewirkt eine specifische Verschiedenheit, sondern nur diejenige, welche eben das Formale oder die diversa ratio formae setzt.*) Ohne also die specifische Vollkommenheit als solche zu ändern, kann doch die substanziale

---

*) „Non qualibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa, quae est secundum principia

Vollkommenheit in den Individuen in dem Maaße eine vollkommenere sein, als das substanziale Verhältniß des Substrats zur informirenden Seele eine größere oder geringere Tauglichkeit bedingt. „Manifestum est enim, quod, quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. Quod manifeste apparet in his, quae sunt secundum speciem diversa.*) Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in 2. de Anima (text. 94.), quod *molles carne bene aptos mente videmus*" (Sa. th. p. 1. q. 85. a. 7.). Es bezieht sich aber diese substanziale Verschiedenheit nur auf das Numerische oder die Individuen. „Differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum *numerum*" (l. c. ad 3.), da ja eben von einer solchen Verschiedenheit der Form die Rede ist, welche nicht ihren Grund direct in der Form als solcher (denn das wäre eine specifische Verschiedenheit), sondern welche von der Verschiedenheit der Materie herrührt. „Sunt enim diversorum individuorum diversae formae *secundum materiam* diversificatae" (l. c.). Nichts desto

formalia vel secundum diversam rationem formae (Th. Sa. c. Gent. l. 2. c. 81.).

*) Nämlich nach dem Satze: „actus semper proportionantur potentiis, quarum sunt actus" (Thom. passim). Verhältnißmäßig gilt also der Schluß a fortiori von der Potenz innerhalb derselben Species.

weniger ist diese Verschiedenheit eine substanziale, nicht aber accidentale, da jene Verschiedenheit nicht geändert werden kann, ohne das Individuum zu ändern. Denn, abgesehen von den accidentalen Gradationen, welche das Individuum durchmachen kann, besitzt jedes Individuum eine substanziale Vollkommenheit, die ihm als solchem unveränderlich bleibt, nachdem einmal die Substanz in's Dasein gerufen: Von dieser numerischen substanzialen Vollkommenheit gilt dann natürlich wieder der Satz: *substantia* non admittit neque magis neque minus, so lange sie numerisch dieselbe Substanz bleiben soll. Man sehe den Commentar des Cajetan zu dem citirten Artikel des Thomas. Cajetan sagt dort treffend über die substanziale Verschiedenheit: „proprie loquendo haec forma (d. h. die forma individualis) non addit supra formam substantiam, sed *modum* potius substantiae, *qui est secundum rem substantia.* Commensuratio enim hujus animae ad hoc corpus est *individualis* differentia (siehe d. Logik) contrahens animam ad hanc, et est intrinseca huic animae, sicut differentia specifica speciei."

## §. 184.

### 6. Traducianismus und Creatianismus.

Alles bisher Vorausgegangene und Demonstrirte kann und muß als Vorbereitung und Grundlage zu der Lösung dieser Radicalfrage dienen, in welcher sich Alles wie im Centrum einigt. Wer dem Vorhergehenden mit

Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird es begreiflich finden, daß wir uns, nach solcher Vorbereitung und auf solcher Grundlage, hier mit Thomas verhältnißmäßig sehr kurz fassen können, ohne der erwünschten Demonstration das Geringste zu vergeben.

Die Frage ist die über den Ursprung der Seele. Dieser Ursprung ist entweder ab extrinseco oder ab intrinseco (ein Compositum aus Beidem zugleich reducirte sich auf das Eine oder das Andere als das principale). Im ersteren Falle ist der Ursprung per creationem (daher Creatianismus), im letzteren Falle per traductionem (daher Traducianismus). Diese Traduction könnte in doppelter Art gefaßt werden, entweder nämlich ex traduce corporis oder ex traduce animae und so hat man zwischen einem gröberen, materiellen, und feineren, spirituellen Traducianismus unterschieden. Statt des Wortes Traducianismus braucht man auch das Wort Generatianismus, beide promiscue; Andere wollen das Wort Traducianismus, Andere wieder das Wort Generatianismus vorgezogen wissen, wieder Andere brauchen das Wort Generatianismus für die materielle, und Traducianismus für die spirituelle productive und eductive Causalität der Seele aus dem generirenden Menschen. Thomas hat es nicht der Mühe werth gehalten, die Distinction zwischen dem „ex traduce corporis“ und „ex traduce animae“ zu urgiren, da Beides auf dieselbe Demonstration hinausläuft. Daß er aber die Bezeichnung „ex traduce“ stets braucht, und nicht „ex generatione“ ist sehr weislich geschehen und beweist, daß Thomas, wie immer, die Sache bei der Wurzel anfaßt. Der Ausdruck „ex generatione“ oder: „utrum animae generentur“ war eines Theils äquivok, da ja der Mensch sowohl der

Seele, als dem Leibe nach wirklich geboren wird; anderen Theils, insofern der Ausdruck auf die Zeugung der Seele bezogen werden sollte, so geschieht ja jede Generation bei den lebenden Wesen per traductionem seminis, als aus der Wurzel der Generation bei lebenden Wesen. „Traductio duo importat: sc. *originem* et *decisionem*. Non enim ignis generatus ab igne generante traduci proprie dicitur; similiter nec lignum divisum in partes dicitur quod ejus una pars ab alia traducatur. Unde traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quae est per decisionem seminis. Et ideo non potest dici traduci ab aliquo illud, quod ab eo originem non habet nec divisionem recipit.“ (Th. 2. Dd. 18. q. 2. a. 1.).

Was die geschichtliche Sachlage unserer Frage anbetrifft, so genügt uns, zu bemerken, daß Aristoteles seinem philosophischen Meisterwerke die Krone aufgesetzt, indem er lehrte, daß die Seele „deforis et ab extrinseco“ kommen müsse, also nicht per eductionem et traductionem, sondern per creationem. Das blieb die Lehre der peripatetischen Schule. Die Platonische Präexistenzlehre, (cf. Th. Sa. th. p. 1. q. 90. a. 4.) vermöge welcher die vorherexistirenden Seelen in die Körper später hineingeschickt werden, kann uns wenig kümmern. Die übrige geschichtliche Sachlage, insoweit sie Berücksichtigung verdient, betrifft die Ansichten der Väter. Diese überlasse ich den Theologen zur Rechtfertigung oder Anschuldigung. Nur betreffs des heiligen und großen Augustinus, den man auf Seite des Traducianismus zu stellen sich vielfach erlaubt, und der in dieser Sache die Hauptrolle spielen soll, sei eine Bemerkung beigefügt, wodurch die ihm zugedachte Hauptrolle zurücktreten dürfte. Augustinus

wendete sich mit Abscheu von demjenigen Traducianismus, welcher die Seelen durch körperlichen Saamen, durch materielle Generation entstehen ließ (ex traduce corporis) und sagt.: „quo perversius quid dici potest?“ (Ep. ad Optat. 190.). Sein Zweifel ging auf das „ex traduce animae“ (cf. ep. cit., & ad Hieron. 167, & l. 1. de Anima), aber ohne irgend welche Materialität und irgend welchen Verlust (decisio) an der Seele zuzugestehen. Er blieb dubiös; behauptete und leugnete nie wieder die Creation, noch die Traduction. Was ihn von der Creation zurückhielt, war vorzüglich zweierlei: einmal, Gott nicht zum Auctor oder Cooperator der Sünde zu machen; dann, weil die transfusio peccati originalis ihm in traducianistischer Weise des Ursprungs der Seelen leichter erklärbar schien. Wenn aber Augustinus auch noch in seinen Retractationen (l. 1. c. 1.) gesteht: „nec tunc sciebam, nec adhuc scio,“ so darf man ihn, als keine Ansicht habend, nicht schlechthin als Vertheidiger des Traducianismus hinstellen. Augustinus lehrte nicht: dies Eine ist der Fall, und nicht das Andere, sondern: entweder das Eine oder das Andere. „Aut utrumque (anima et caro) vitiatum jam a parentibus trahitur, aut anima in carne tanquam in vitiato vase corrumpitur. Utrum autem horum verum sit, libentius disco, quam dico, ne audeam dicere, quod nescio“ (adv. Iul. l. 5. c. 3.).*)

Das, was in neuester Zeit zu Gunsten des anti-

*) Wie die Worte: „anima in carne tanquam in vitiato vase corrumpitur“ betreffs der Erbsünde mit Thomas übereinstimmen, werden wir bald sehen.

quirten Traducianismus, resp. Generatianismus, vorgebracht ist, verdient wegen des dialectischen Geredes ohne irgend welche präcise und feste Grundbegriffe gar keiner Erwähnung, namentlich nicht das über seine Maßen oberflächliche Räsonnement von Klee, der in neuester Zeit sich als Vertheidiger des Traducianismus bekannt gemacht. — Gehen wir über zur Lehre des englischen Meisters.

## §. 185.

Thomas stellt die Thesis entweder so: „utrum anima humana traducatur a parentibus“ (2. Dd. 18. q. 2. a. 1.) oder: „quod anima humana non traducatur cum semine“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 86.) oder so: „utrum anima sit producta in esse per creationem“ (Sa. th. p. 1. q. 90. a. 2. und Sa. c. Gent. l. 2. c. 87.) oder: „utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem?“ (q. 3. de Pot. a. 9.). Die Ausdrücke: esse ex traduce und generari werden außerdem promiscue gebraucht. Den citirten Artikel aus der Sum. theol. als aus dem letzten und vor allen anderen maßgebenden Werke wähle ich aus und werde daran die erforderlichen Bemerkungen knüpfen. „Respondeo dicendum, quod anima rationalis non potest fieri, nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae

snbstantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur, sicut albedo dicitur ens, quia eâ aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7. Metaph. (text. 2. et 3.), quod *accidens dicitur magis entis quam ens*. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc, quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est. Unde ipsi proprie competit *esse* et *fieri*. Et quia non potest fieri ex materia praejacente neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur: necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem." Der Artikel besteht aus zwei Theilen: 1) aus der Erklärung des Begriffs von fieri, und 2) aus einer doppelten Conclusion. Das fieri ist ein doppeltes: entweder ex nihilo oder ex aliquo d. h. ex praejacente seu praesupposita materia.*)

---

*) Scotus wollte das fieri ex nihilo oder das creare noch distinguirt wissen, entweder nämlich absolut, so daß gar nichts präsupponirt wurde, oder so, daß ein Subject vorhanden, in dem (materia, non ex qua, sed in qua) die Schöpfung statt finde. Distinguiren ist gut, wenn es nützt! Die gemachte Distinction gibt Jeder zu, aber sie nützt zu gar nichts, im Gegentheil sie beruht auf Nichtbeachtung des Begriffes Creation. Dieser ist, wie der große Albert sagt, ein „ex nihilo sui fieri;" ob in aliquo oder nicht in aliquo subjecto ändert gar nichts an der Sache. Es mag immerhin bei einer Creation etwas vorausgehen, wenn nur das Vorausgehende Nichts abgibt, was in das zu Schaffende als Con-

Das „fieri ex aliquo" ist nichts Anderes als das „educi ex potentia materiae," was wir früher kennen gelernt haben. Das educi ex materia setzt voraus ein „esse potentiale in materia" und consequenter ein „esse dependens a materia," und consequenter entsteht dann nur ein „compositum ex materia et forma." Alles also, was physisch wird, ist ein aus zwei constitutiven Elementen bestehendes Compositum, und, was wohl zu beachten, erleidet in seinem Werden eine Alteration, eine transmutatio, nämlich ex potentia ad actum. Das ist wesentlich bei jeder creatürlichen Generation, wie wir gesehen. Mag nun immerhin als potentiales Substrat angenommen werden, was immer man will, sei's eine spirituelle oder körperliche Sache, das bleibt sich ganz gleich, da in dem zu bildenden Wesen das Compositum aus zwei constitutiven Elementen sich findet, welche immer nur in der Relation und dem Connex von Materie und Form bleiben: die mutua transmutatio bleibt und darauf basirt Thomas sein unerschütterliches Argument. Es folgt: dieses fieri ex aliquo, als nur dem Compositum eignend, kann nie der Form als solcher zukommen. Die Formen werden nicht, haben wir früher gesehen, sondern die Composita werden; die Form ist nicht das „quod fit," son-

---

stitutivum miteingeht, so daß also das Geschaffene ein „ex nihilo sui" ist und bleibt. So ist es eben mit der anima rationalis, die zwar in materia, aber nicht ex materia, in aliquo subjecto, aber nicht ex aliquo subjecto wird. Denn weder eine materia corporalis, noch eine materia spiritualis geht als Materiale und als aliquid sui in das Wesen der Seele ein, sondern ihr ganzes Wesen wird geschaffen. Thomas sieht immer tief! —

dern das „quo fit," so oft die forma keine forma subsistens ist. Ist Letzteres der Fall, so daß also die Form sowohl das principium quo, als auch das principium quod (das quo fit und das quod fit) ist, wie das bei der rationalen Seele der Fall ist als einer forma subsistens; so wird und muß das fieri ein Doppeltes sein, nämlich das ex nihilo fieri und das ex aliquo fieri, ersteres für die Form selbst als principium quod et quo zugleich, letzteres für das compositum als das quod fit allein. Das fieri correspondirt nämlich völlig dem esse. So wie ein Ding im Sein ist, so und durchaus nicht anders **wird** es auch. Ist ein Ding in seinem Sein zusammengesetzt, so wird es auch nur ex aliquo, d. h. aus dem materialen Substrat und wird nur in völliger Abhängigkeit von diesem Substrat und bleibt stets wesentlich in dieser völligen, wesentlichen Dependenz in Allem, im Handeln, wie im Sein; und es unterliegt in gleicher Weise, eben so wie es wird, auch der Corruption. Da wir nun früherhin die selbsteigene Subsistenz der rationalen Seele und ihre völlige Independenz von der Materie nachgewiesen haben, da sie das Sein im strictesten Sinne in sich selbst hat blos in Abhängigkeit von dem schöpferischen Sein: so folgt, daß sie nur werden kann durch Schöpfung, oder sie verlöre ihre selbsteigene Subsistenz, ihre Independenz von der Materie, ihre Immutabilität und ihre Incorruptibilität. Daher ist die Conclusion des Textes: „non fit neque ex materia corporali neque ex materia spirituali" rigorös und stringent in jeder Rücksicht, man müßte denn annehmen wollen, daß alle Seelen fertig und nicht blos als spermata, in dem ersten Menschen eingeschlossen, in ihm zugleich fertig hervorgebracht wären — und dann hätte man, abgesehen von

anderen Absurditäten, doch nichts wieder, als eben die Creation jeder einzelnen Seele.

Die weiteren Argumentationen, welche aber alle in der gegebenen mit eingeschlossen sind, sehe man an den citirten Stellen des Thomas. Wer dem früher Gelehrten aufmerksam gefolgt ist, wird sie sich leicht selbst bilden und in dieser Selbstbildung ein ihn freuendes Exercitium finden. Wir wollen nur noch Einiges hinzufügen wegen philosophischer Anfänger. Um sagen zu können, daß ein Agens wirklich und wahrhaft Etwas producire, ist es durchaus nicht erforderlich, daß dasselbe alle Theile des Hervorgebrachten mache; ja es ist nicht einmal erforderlich, daß es irgend einen Theil desselben mache; es genügt, daß dasselbe effective die Verbindung der Theile des hervorzubringenden Compositum verursache. Es wird das Erstere nicht erfordert, denn sonst brächte kein agens naturale Etwas hervor, da ja immer bei diesen Productionen die materia ex qua supponirt wird. Es wird auch das Letztere nicht einmal erfordert, da z. B. der Maler oder Künstler nur die Union aller vorhandenen Theile bewirkt und doch wahrhaft Verursacher oder Hervorbringer ist. So auch ist die Sache bei der Generation des Menschen. Die generantes sind wirklich und wahrhaft die producentes, die autores vitae, die productores hominis, obschon die rationale Seele ab extrinseco ist und von Gott geschaffen wird.*)

---

*) Wie denn die Theologen wissen, daß auch Maria wirklich und wahrhaft Gottesgebärerin (θεότοκος), wirklich und wahrhaft Mutter ist.

So wenig, als die causa instrumentalis nichts thut, wenn sie in Kraft der causa principalis thätig ist; so wenig, als die causa secunda nichts thut, die in Kraft der causa prima thätig ist; so wenig die causa simultanea nichts thut, die mit einer anderen concausa thätig ist, wie viel mehr alle diese Ursachen wirkliche und wahrhafte Ursachen sind: so auch sind die generantes, wie alle natürlichen Agenten, wirklich und wahrhaft Ursache. Der Satz: „omne agens agit sibi simile; omnis generatio fit in similitudinem naturae“ bleibt dabei in vollster Kraft. „Homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae, sc. animae rationalis, non quia ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa et ea, quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile animâ rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae, rationibus praedictis“ (Th. Q. 3. de Pot. a. 9. ad 5.). „Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem ejus: quod quidem fit per hoc, quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa *non sit subsistens*, sed esse suum sit solum in hoc, quod uniatur ei, cujus est forma, oportebit, quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma, quae subsistentiam habet et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali: tunc sufficit, quod generans sit causa *unionis* talis formae ad materiam per hoc, quod disponit materiam ad formam; *nec opportet, quod sit*

*causa ipsius formae*“ (ibid. ad 6.). „Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis, tum, quia anima rationalis accipit a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est, quod filii similantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam, non propter hoc, quod anima ex anima traducatur“ (ibid. ad 7.). Wir haben früher bei anderer Gelegenheit gesagt: damit ich Etwas wirklich und wahrhaft mein Eigenthum nennen kann, ist nicht erforderlich, daß ich dasselbe ex omnibus titulis besitze; es genügt, wenn ein einziger rechtmäßiger Titel vorhanden ist und mir das Recht des Eigenthums gibt. So auch hier. Die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele, die Innigkeit dieser Zusammengehörigkeit, wie sie aus dem früher Gesagten resultirt, die im Princip der Generation vor sich gehende und bleibende Zusammengehörigkeit, vermöge welcher der ganze Act der menschlichen Generation als etwas Incompletes auf den completen terminus generationis wesentlich hingerichtet ist, so daß die actio divina in der Creation der Seele für diesen Körper, und die actio humana in der Production des von dieser Seele zu informirenden belebten Körpers thätig ist, constituirt ein so einheitliches Ganze, daß nur durch sophistische Separation und durch oberflächliches Dialectisiren die Totalaction der Menschenhervorbringung von zwei Agenten, dem göttlichen Agens und dem menschlichen Agens zugleich, zerrissen, verstümmelt und lächerlich gemacht werden kann. Das aber ist eines Philosophen, der höchste Weisheit sucht in den höchsten Geheimnissen der Natur, unwürdig.

Was schließlich die beiden Puncte der angeblichen Cooperation Gottes zur Sünde und die Traduction der

Erbsünde betrifft, so kommen wir auf Ersteres in der Moral; auf das Zweite wissen die Theologen zu antworten; auf Beides möge hier kurz die Antwort des englischen, philosophischen und theologischen Meisters, stehen. „Illa ratio est Apollinaris . . . decipiciebatur autem in hoc, quod non distinguebat operationem *naturae*, quae est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione *voluntaria* adulterii, in qua peccatum consistit“ (q. 3. de Pot. a. 9. ad 25.). Man muß also die actio physica von der actio moralis unterscheiden; in dieser ist die Sünde, nie in jener. — „Peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale. Unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, et per cujus voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima, in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur. Et ex hoc infectionem incurrit, quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, (sed) sicut Angelus unitur corpori assumto, infectionem non reciperet . . . Peccatum originale per se recipit natura, anima vero ex consequenti“ (ibid. ad 3. & 4.). Und man vergesse bei alle dem nicht, daß das Wesen der Sünde in intima radice ein Defect ist (s. Moral).

## §. 186.

### 7. Sitz der Seele.

Die Frage ist gelöst und nach allen Seiten beantwortet durch das, was früher über das Wesen und die Function der substanzialen Form gelehrt ist. Schon haben wir gesehen, daß von jeder substanzialen Form der Satz gilt: „est tota in toto et tota in qualibet parte.“ Wir haben denselben unter der gehörigen Beschränkung und der Unterscheidung der verschiedenen Totalitäten auf die anorganischen substanzialen Formen angewendet. Wir haben denselben anwenden müssen auf die Thierseele und er kehrt, auf Grund derselben Principien, wieder bei der rationalen Seele als substanzialen Form des Menschen. Sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile des Körpers, nicht mit der Ganzheit ihrer Kraft und Information (non totalitate virtutis et informationis), sondern mit der Ganzheit ihrer Wesenheit (totalitate essentiae et perfectionis). Man denke an die früher bei der substanzialen Form gemachte Unterscheidung des „ganz“ und „gänzlich,“ nämlich, es ist zu sagen: anima est tota in qualibet parte, sed non totaliter, denn sie kann auch andere Theile informiren, also wie gesagt, nicht mit der Ganzheit der Information ist sie in jedem Theile. Kraft ihrer Information ist sie in den einen Theilen vorzugsweise vor den anderen, wie wir das früher gezeigt, als gelehrt wurde, welche Theile von der substanzialen Form vornehmlich informirt wurden.

Ich sage: vornehmlich; denn, da die substanziale Form das Sein gibt, so muß sie alle einzelnen Theile informiren, die zu dem einheitlichen Ganzen gehören. Darin besteht der Unterschied zwischen einer Form, die zwar das Ganze, nicht aber die einzelnen Theile informirt und welche Form eben deßwegen keine substanziale, sondern blos accidentale ist z. B. die Form eines Hauses, von der zwar das Ganze, nicht aber jeder Stein und jedes Stück des Hauses informirt wird. Nach der Verschiedenheit der Kraftäußerung und Information je nach den verschiedenen, vollkommeneren und nothwendigeren Organen erklären sich die verschiedenen Redensarten, daß die Seele ihren Sitz hie oder da habe. Sagt man z. B. „die Seele sei im Blute," so heißt das nichts anderes, als daß das Blut, vom Herzen als dem principium vitae ausgehend, der primäre Träger der vis motrix der sensitiv informirenden Seele ist. „Dicendum, quod, quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quae in animali per sanguinem conservantur, ideo dicitur, quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, in quantum est materia perfecta per animam" (Thom. q. 3. de Pot. a. 9. ad 8.). An einen circumscriptiven, örtlich-räumlichen Aufenthalt ist ja selbstverständlich bei der unkörperlichen und geistigen Seele nicht zu denken. „Forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde opportet, quod si anima dat esse et speciem ut forma cuilibet parti corporis secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis; nam et ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius; unde, si est forma cujuslibet partis, opportet, quod sit in qualibet parte;

et non in toto tantum, nec in una parte tantum“ — (Th. q. de Anima a. 10. Man sehe diesen langen Artikel, in welchem ein Paar Dutzend Objectionen widerlegt werden). Obschon der betreffende Artikel aus der Sum. th. schon früher theilweise mitgetheilt ist, so will ich ihn doch ganz hieher setzen, weil man leichtlich eine Frage, wie diese, aus der Mitte heraus auswählen wird.*) „Respondeo dicendum, quod, sicut in aliis jam dictum est, si anima uniretur corpori *solum ut motor* (wie Platon wollte), posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed, quia anima unitur corpori *ut forma*, necesse est, quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quae non dat esse singulis partibus, est forma, quae est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet, quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (2. de Anima, text. 9.). Cujus signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente; cum tamen omne, quod retinet speciem, retineat operatio-

*) Auch hat die Mittheilung der Texte, ja die Wiederholung derselben außerdem seine ganz besonderen Zwecke.

nem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde opportet animam esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet ejus parte, hinc considerari potest, quia, cum totum sit, quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes *quantitativas*, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum, quod dividitur in partes *rationis et essentiae*, sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est *potentiale*, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens, et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus, sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet, ut sit in tota superficiei parte; et ideo divisa superficie dividitur albedo per accidens. Sed forma, quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes; unde non dividitur per accidens, sc. per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se competit formis; similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet ejus parte, distinguere opporteret: quia, si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei; et similiter dicendum est de totalitate vir-

tutis; magis enim potest movere visum albedo, quae est in tota superficie, quam albedo, quae est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens, ut dictum est, sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis, quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure et sic de aliis. — Tamen attendendum est, quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum" (Sa. th. p. 1. q. 76. a. 8). —

## Zweiter Artikel.

## Vermögen der Seele.

### §. 187.

### I. Im Allgemeinen.

### Wesenheit, Verschiedenheit und Vielheit.

Das actuelle Sein ist das vollkommene Sein. Wie überhaupt jede Potenz ihre Vollkommenheit oder Vollendung in dem entsprechenden Acte hat, und wie jeder actus primus seine weitere Vollkommenheit oder Vollendung in dem actus secundus hat, kurz wie überhaupt das perfectibile wegen des perfectum da ist*): so hat

*) Man nehme sich in Acht, wenn man sagt: das perfectibile ist des perfectum wegen da, nicht zu schließen, daß die Substanz der Accidenzen wegen sei, da diese eine weitere Vollkommenheit geben. Vielmehr sind die Accidenzen der Substanz wegen da, die accidentale Vollkommenheit wegen der substanzialen. Die substanziale Vollkommenheit verhält sich zu den Principien der Sache, wie Zweck zum Mittel; die accidentale Vollkommenheit verhält sich zur substanzialen oder essentialen, wie Mittel zum Zweck. Der Satz: das perfectibile ist des perfectum wegen da, bleibt aber unverändert wahr, sowohl, weil die Accidenzen das perfectibile sind mit Bezug auf die Substanz, als auch, weil, exact genommen, die Substanz als Essenz ohne die Accidenzen

jede creatürliche Substanz erst ihre Vollendung in der Operation, dem Thätigsein. Wir haben aber theilweise schon gesehen und es wird anderswo weiter bewiesen werden, daß keine creatürliche Substanz unmittelbar durch sich, sondern nur vermittelst eigener Potenzen oder Fähigkeiten die von der Substanz wirklich verschieden sind, wirken. Diese Fähigkeiten dienen der Substanz, jenes Object oder jene Objecte zu erfassen, durch deren Erreichung dieselbe ihre finale Vollkommenheit erlangt. Je nach der formalen Beschaffenheit des Objects muß, wie wir früher gesehen, auch die formale Verschiedenheit der Potenzen correspondiren, insofern das Subject geeignet sein soll, das Object zu erfassen. Die Specification der Vermögen vom Objecte aus ist früher hinreichend besprochen. Zur Vorsicht jedoch gegen unsere leichtfertigen psychologischen und physiologischen Potenzmacher sei jedoch betreffs der Differenzirung der Potenzen bemerkt: wenn wir von der Begründung der Verschiedenheit der Potenzen vom formalen Objecte aus gesprochen, so ist damit immer die specifische Verschiedenheit innerhalb jeglichen Genus der Potenzen gemeint, (welches Genus, wie früher gesagt, ein doppeltes ist, nämlich das Active und Passive), wie wir denn gewöhnlich uns des Wortes „Specification" bedient haben. Was die generische Verschiedenheit von Activität und Passivität anbetrifft, so sind früher bei der Lehre von den Vermögen der Seelen überhaupt die Bedingungen angegeben, unter welchen Activität und Passivität wirklich verschiedene Vermögen fordern; denn, nicht

---

wegen der weiteren Vollkommenheit derselben Substanz mit den Accidenzen da ist, als minus propter majus.

immer begründen Activität und Passivität verschiedene Vermögen, da ein und dasselbe Vermögen nach Einer Seite hin und unter Einem Gesichtspuncte passiv, nach der anderen Seite hin aber und unter anderem Gesichtspuncte, also bei Wechsel des formalen Objects, activ u. u. sein kann. Die Eintheilung in active und passive Vermögen ist keine Specification der Vermögen. Will man aber von der Differenzirung der Vermögen ganz im Allgemeinen sprechen, so ist so zu sagen: dieselbe geht entweder 1) von der verschiedenen Art aus, wie dasselbe Object von dem Subject formal erfasst werden soll (a diverso genere attingendi idem objectum formaliter) oder 2) von dem formalen Objecte als solchem. Das Erstere begründet dann die generische Verschiedenheit aller Potenzen, die darnach entweder active oder passive sind; das Zweite begründet dann die mannigfaltigere Specification der Potenzen innerhalb eines jeden Genus der Activität und Passivität. Da aber die generische Differenzirung von Activum und Passivum wirklich verschiedene Vermögen nur unter solchen Bedingungen erfordert, welche vom Objecte ausgehen, so folgt wiederum die Richtigkeit unseres allgemeinen Satzes: die Differenzirung geht vom formalen Objecte aus. So theilt sich z. B. die sensitive Thätigkeit nicht, wie die intellective in intellectus agens und passibilis, auch in sensus agens und passibilis, weil bei der Sinnesthätigkeit das Object für den sensus agens fehlt; während nämlich der Intellect sich dasselbe erst aus den sensitiven Phantasmen agirend herausbilden muß, empfangen die Sinne das vollständig fertige Object unmittelbar ohne jede weitere active Präparation.

## §. 188.

Was aber die **Vielheit** der Vermögen betrifft, so hängt dieselbe nicht blos von der Fülle des Objects ab, sondern auch von dem Verhältniß des Subjects zu ihm und von der Vollkommenheit des Subjects selbst. Wie die Vielheit der Potenzen eine verschiedene ist je nach der Vollkommenheit des Subjects, zeigt nach Aristoteles Thomas mit gewohnter Klarheit und Tiefe: „Respondeo dicendum, quod necesse est, ponere plures animae potentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut Philosophus dicit in 2. de Coelo (text. 66), quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur *paucis* motibus.*) Superiora (d. h. die superiora mit Rücksicht auf die vorhergenannten) vero adipiscuntur perfectam bonitatem motibus *multis*. His autem superiora (man beachte, wie bei dem abermalig Höheren das Gesetz wechselt) sunt, quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus *paucis*. Summa vero perfectio invenitur in his, quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus, qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est, qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.**) Dicendum

---

*) „Motus“ jede Art von Thätigkeit.

**) Man beachte das Wort „habet“, so wie vorhin das „possi-

est ergo, quod res, quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem; est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum, quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio praeter ejus essentiam" (Sa. th. p. 1. q. 77. a. 2). Rücksichtlich des niederen oder höheren Standes der Vollkommenheit einer Substanz und ihrer Multiplicität der Potenzen ist demnach mit Thomas wohl zu distinguiren: „virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur" (l. c. ad 2) und so leuchtet ein, wie der Mensch einer Seits höher steht, als die unvernünftigen, anderer Seits aber niedriger, als die rein geistigen Geschöpfe. „In hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva, quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus" (l. c. ad 1). Daß endlich Ein substanziales Sein mehrere Operationen und also mehrere Potenzen habe, kann so wenig Schwierigkeit haben, als das Particuläre in dem Universalen enthalten ist.

---

dent" zum Unterschiede von „consequi". Wo in höchster Instanz der Vollkommenheit das Object mit dem Subject zusammenfällt oder Eins ist, da fallen auch Vermögen und Subject zusammen oder sind Eins. So bei Gott.

Die Einheit der Substanz besagt nicht die Einheit der Operation. „Unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures“ (l. c. ad 3).

## §. 189.

Bei dem Menschen tritt nun aber ein ganz besonderer Grund ein, warum eine besondere Menge von Potenzen vorhanden ist. „Anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum“ (l. c.). Die Seele vereinigt in sich die geistige und die materielle Region der Dinge. Obschon ihrer Substanz nach (entitative) geistig, enthält sie doch virtuell die vegetative und sensitive Natur in sich und versieht so die Functionen auch der nicht (entitative) geistigen, sondern von der Materie (entitative) abhängigen und (in so fern) materiellen Seelen. Sie hat also das Merkwürdige und Specifische, daß sie als **Geist** und als **Seele** auftritt. Als Geist hat sie Potenzen, welche nicht durch ein körperliches Organ thätig sind, als Seele hat sie solche Potenzen, welche nur durch ein körperliches Organ thätig sind. Diese Letzteren, die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten, haben wir früher hinreichend besprochen bei der vegetativen und sensitiven Seele. Es erübrigen uns noch die ersteren, die rein geistigen Thätigkeiten und Potenzen. Diese sind, nach dem früher erklärten allgemeinen Gesetz, eben so wie die sensitiven Potenzen, zwei-

erlei Art, nämlich die **intellective** und die **appetitive** Potenz, oder Intellect und Willen. Daß von einem geistigen Gefühlsvermögen als einem besonderen Vermögen gar nicht die Rede sein kann, ist früher in seinem radicalen Grunde schon gezeigt worden. Wir kommen bald darauf zurück, wenn von dem Objecte des Begehrungsvermögens die Rede ist. Eben so verhält es sich mit verschiedenen anderen angeblichen Potenzen. Wir wollen dieselben in den folg. §§. würdigen.

## §. 190.

Das intellective Gedächtniß (daß das sensitive Gedächtniß eine eigene Potenz ist, haben wir früher gesehen) ist keine von dem Intellecte verschiedene, besondere Potenz, sondern mit dem Intellecte Ein und dieselbe Potenz, da sie Ein und dasselbe Object haben. Es wird der Mühe werth sein, hierüber einen Artikel aus Thomas zu vernehmen.*) „Respondeo dicendum, quod, sicut

*) Da unsere Psychologen vielleicht nirgends leichtfertiger sind, als da, wo es sich darum handelt, die Distinction der Potenzen zu begründen und jede Alteration und Nüancirung eines Zustandes (ob per se oder per accidens, ob formaliter oder blos secundum rationem ex parte objecti materialis beachtet man nicht, weil man es nicht kennt) gleich dazu dienen muß, von einem specifischen Vermögen sprechen zu wollen, so daß es nur einer glücklichen Inconsequenz zuzuschreiben ist, wenn man nicht schon verschiedene Augen in

dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes objectorum (nämlich formalium obj.), eo quod ratio cujuslibet potentiae consistit in ordine ad id, ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est autem supra, quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum, sicut potentia visiva, quae respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri.*) Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur differentia intellectus possibilis**) Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et in-

---

dem Einen statuirt hat, ein besonderes für das Weiße und ein besonderes für das Schwarze u. s. w.

*) Daß hier der intellectus possibilis, nicht aber der intellectus agens in Frage kommt, wird dem sofort klar sein, der die Sache mit dem int. agens und possibilis in dem „Suppl. zum I. B. m. Sch." studirt hat. Bei der Frage: ob das Gedächtniß dieselbe Potenz mit dem Intellect sei? konnte schon deßhalb nur der intellectus possibilis gemeint sein, weil offenbar das Gedächtniß eine potentia passiva ist und deßhalb gar nicht mit der pot. activa des intell. agens zusammenfallen kann. —

**) „Diversificatur differentia: so die ed. Rom.; Cod. Alcan. liest: diversificatur (differentia) intellectus patibilis; Nicolai: diversificatur potentia etc. Es kommt Alles auf dasselbe hinaus, wenn man den Sinn des zu Sagenden festhält.

tellectus possibilis, quia respectu *ejusdem objecti**) aliud principium opportet esse potentiam activam, quae facit objectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quae movetur ab objecto in actu existente; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia, potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis. Unde patet, quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiae passivae pertinet *conservare*, sicut et *recipere*" (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 7). Durch die generische Differenz von Activum und Passivum wird also blos die Eintheilung in intellectus agens und possibilis bewirkt. Die Differenzen von Vergangenheit und Gegenwart als Zeitverhältnisse beziehen sich selbstverständlich aber auf das sensitive Gedächtniß, da der Intellect die Dinge eben außer Zeit- und Raumverhältnissen oder als abstrahirend vom hic et nunc erfasst. „Praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum secundum diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum" (l. c. ad 2). Man nehme zur weitern Erklärung den Art. 6. derselben Quästion l. c.

---

*) Man beachte das „ejusdem objecti"; denn, wie früher gesagt, nicht immer theilt die Activität und Passivität das Vermögen.

## §. 191.

Verstand und Vernunft (ratio und intellectus) sind keine verschiedene Vermögen. In der Logik ist gezeigt worden, welches die verschiedenen Functionen der Einen intellectuellen Potenz sind. Intellect wird die geistig erkennende Thätigkeit genannt, wenn von dem ruhenden Vernehmen und Schauen der Wahrheit die Rede ist; Verstand wird dieselbe Thätigkeit genannt, wenn die sich fort bewegende, die begründende, die discursive Thätigkeit gemeint ist. Thomas demonstrirt immer auf Grund derselben Principien, daß die Specification der Vermögen unmittelbar aus den Acten und mittelbar aus dem formalen Objecte hergenommen werden muß, in folgender Weise: „Respondeo dicendum, quod ratio et intellectus *in homine* non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui *perfecte* possident secundum modum suae naturae cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt ... Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus sem-

per ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis (inquisitionis) vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus" (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 8). Zum Verständnisse dieses Textes beachte man, daß Thomas von ratio und intellectus des Menschen („in homine") spricht. Hier ist das „intelligere", obwohl ein gewisses Schauen und Ruhen, doch noch nicht das Vollkommene, das „intuitive intelligere" der Engel, sondern nur eine „aliqualis participatio" des Letztern, in der Erkenntniß der Principien nämlich, welche als „principium et terminus" der denkenden Bewegung erscheinen, insofern keine Bewegung ohne Ruhe, sei's auch nur irgend welche, möglich ist. Das formale Object bleibt beim Menschen sowohl in der ruhenden (intellectuellen), als in der sich fortbewegenden (rationalen) Erkenntniß ganz dasselbe, nämlich das von den sensiblen Phantasmen hergenommene Universale; dagegen ist bei dem intuitiven ruhenden Erkennen (intelligere) des Engels das formale Object ein anderes, nämlich die eingeschaffene species intelligibilis, in welcher derselbe, gewissermaaßen aus dem Innersten der Sache heraus nach dem Aeußersten, viel tiefer und inniger die Sache durchdringet, so daß bei

diesem ruhenden Durchschauen kein discursives Denken mehr möglich ist und so die Erkenntnißkraft nur als Intellect und zwar als vollkommener Intellect erscheint, während er bei dem Menschen nur ein höchst unvollkommmener ist, und nur, in sofern er mit der Verstandesthätigkeit wesentlich verbunden ist, wie die Ruhe mit der Bewegung.*)

## §. 192.

Andere nahmen Verstand und Vernunft nach dem Unterschiede, den Augustinus zwischen der ratio inferior und superior macht, jene auf die zeitlichen, diese auf die ewigen Dinge beziehend. Thomas zeigt aber aus

*) Wenn man in neuerer Zeit die Vernunft als das Vermögen für die Ideen, den Verstand als das Vermögen für die Begriffe gefaßt, so beweis't das eines Theils freilich, daß auch hier, wie überall, in dem Irrthum irgend eine Wahrheit zum Grunde liegt (denn mit der Idee steht das ruhende Schauen, mit den Begriffen das bewegende Bilden in Verbindung); anderen Theils aber beweist es, daß man mit größter Oberflächlichkeit, mit völligster Unsicherheit sich begnügte und sich auf ein in erster Nacht gefrorenes Eis wagte. Beweis dessen: man kannte den Unterschied zwischen Begriff und Idee nicht einmal; noch viel weniger den Grund, warum denn das Eine und das Andere verschiedene Vermögen erfordern sollte, als etwa deßhalb, weil doch die verschiedenen Namen einmal vorhanden und etwas bedeuten sollten. S. den folg. §.

seinen unerschütterlichen, überall durchschlagenden Principien, daß die ratio inferior und superior nicht zwei verschiedene Vermögen sein können. „Respondeo dicendum, quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur,*) *nullo modo* duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim (l. 12. de Trin. c. 7), quod *ratio superior est*, *quae intendit aeternis conspiciendis, aut consulendis*; conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur, consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, *quae intendit temporalibus rebus*. Haec autem duo, sc. temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum ... In via vero judicii per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere, quod medium et id, ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in

---

*) „Secundum quod ab Augustino accipiuntur“; denn im anderern Sinne, wenn nämlich die ratio inferior nur die vis cogitativa oder ratio particularis (s. früher) bezeichnen sollte zum Unterschiede von der ratio superior als das eigentlich geistige Erkenntnißvermögen, ließe sich nichts dagegen einwenden.

perspectiva. Sed *eadem* potentia rationis est, ad quam pertinet *et medium et ultimum.* Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur secundum Augustinum per officia actuum et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientiae, inferiori vero scientia" (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 9). Man beachte rücksichtlich des generellen Satzes: „medium et conclusio pertinent ad eandem potentiam", daß dieses formaliter und reduplicative zu verstehen ist, also „medium qua tale, conclusio, qua talis"; denn materialiter genommen oder specificative, wäre der Satz unrichtig, da zuweilen das medium einer anderen Potenz z. B. der sensitiven angehört. So (formaliter) genommen verhalten sie sich nur wie motus und terminus motus, können also, wie nach dem vorhergehenden §., keine verschiedene habitus, wie der Text zeigt, begründen.

## §. 193.

Eben so wenig sind der intellectus speculativus und intellectus practicus verschiedene Vermögen, so richtig die Unterscheidung beider Richtungen auch ist.*) Eine Wahr-

---

*) Man verwechsele die Thomistische Eintheilung in intellectus speculativus und practicus nicht mit Kant'schen theoretischen und practischen Vernunft.

heit wird speculative genannt, wenn das Object ein solches ist, daß es sich blos um dessen Erkenntniß handelt, daß mit dessen Erkenntniß die Thätigkeit des Subjects sistirt, weil mit der Erkenntniß desselben der Zweck erreicht ist, weßwegen das Erkenntnißvermögen thätig war. Eine Wahrheit wird practische genannt, wenn das Object ein solches ist, dessen Erkenntniß zu weiterem Ziele dient, nämlich zur darnach handelnden Thätigkeit des Willens, zur executio in opere. „Intellectus practicus ordinatur ad finem *operationis*; finis autem intellectus speculativi est *consideratio veritatis*“ (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 16). Man beachte bei dieser Eintheilung,*) daß

*) Wie das überhaupt bei zahllosen anderen Eintheilungen und Unterscheidungen beachtet werden muß. Aus der Nichtbeachtung solcher sehr zu beachtenden Unterscheidungen rührt nicht nur eine Menge oberflächlicher Declamationen Neuerer gegen die Alten her, sondern auch jenes dialectische Durcheinander in der Wissenschaft, das einer babylonischen Sprachverwirrung gleich kommt. In neuerer Zeit faßte man das „practisch“ für gleichbedeutend mit „erbaulich“ und „nützlich und einflußreich auf das Leben“, auf welchen Umwegen auch immer dieser sogenannt practische Einfluß zufließen möge. Daher kam es, daß man irgend welche „ascetische Betrachtungen“ mit „wissenschaftlicher Moral“ verwechselte. Man brachte sich über das Verhältniß von Intellect zum Willen leichtfertiger Weise ins Reine, indem man absolut und durchweg den Willen als Zweck, den Intellect nur als Mittel faßte. So konnte es kommen, daß ein neuerer Moralist, der gewaltig gegen die Scholastik declamirte, weil er nur praktische Wahrheiten kennen wollte, weltbekannt gemacht wurde und seine Moral trotzdem das Schicksal einer „sehr unpractischen“ erfahren mußte, nämlich von den Practikern nicht gebraucht wird.

die Hinlenkung oder Nichthinlenkung einer Wahrheit zur Operation eine directe, also primo et per se, nicht aber eine indirecte, entferntere (durch Rückwirkung auf andere Ursachen, die wieder mit der practischen Thätigkeit in Connex treten) sein muß, um von der gegebenen Distinction zu sprechen. In letzterer Weise läßt sich freilich in allen speculativen Wahrheiten etwas sogenannt „Erbauliches und Practisches" auffinden.

Daß also die speculative und practische Vernunft keine verschiedene Potenzen sind, demonstrirt Thomas, immer auf Grund derselben Principien, in folgender Weise: „Respondeo dicendum, quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cujus ratio est, quia, ut supra dictum est, id, quod accidentaliter se habet ad objecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit (d. h. ist accidentaliter) enim colorato, quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur (ohne daß dadurch das formale Object irgend geändert wird). Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est, qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est, quod Philosophus dicit in 3 Anima (text. 29), quod *speculativus differt a practico: fine;* unde a fine denominatur uterque, ille quidem speculativus, hic vero practicus, i. e. operativus." (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 11.) Eine anscheinende Schwierigkeit in dem Gesagten verdient wegen unserer ascholastischen

Dialectiker erwähnt zu werden. Wir haben die „practische Wahrheit" diejenige genannt, welche ihrer Natur nach auf die Operation hingerichtet ist, und die „speculative," welche das nicht ist. Wir haben aber „practischen Intellect" denjenigen genannt, der eine Wahrheit zur Operation hinlenkt und „speculativen," welcher das nicht thut, sondern in der Betrachtung der Wahrheit sistirt. Letzteres ist freilich offenbar eine Sache per accidens, könnte man zugeben, indem ich sowohl eine practische Wahrheit blos speculativ erfassen, als auch eine rein speculative Wahrheit irgend wie zur Praxis hinlenken kann. Aber objectiv genommen, könnte man sagen, ist doch der Unterschied zwischen speculativer und practischer Wahrheit, wie zwischen verum und bonum, ein formaler. Diese Schwierigkeit beruht auf der Aequivocation des Ausdrucks: „speculative und practische Wahrheit," je nachdem ich den Satz formaliter oder materialiter fasse. Fasse ich ihn formaliter, so nehme ich das Speculative und Practische als „Wahrheit," also als formaliter Eins; fasse ich ihn aber materialiter, dann nehme ich allerdings zwei verschiedene Dinge zusammen. Wir sprechen aber bei der Specification der Vermögen immer von dem „formalen Objecte." Die **formale Erfassung** des Objects bleibt aber vollends **dieselbe**, sei's daß dieselbe für die Speculation oder für die Praxis objectiv geeignet oder subjectiv dirigirt wird; nur das Materiale des Objects wechselt. Ich kann das Wahre zum Gegenstande des Begehrens machen, wie auch das Gute zum Gegenstande des Erkennens. Daher sagt Thomas sehr scharf: „verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est *quoddam* bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est *quoddam* verum, alioquin non esset

intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cum appetit aliquis veritatem cognoscere, ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus“ (l. c. ad 2).

## §. 194.

Endlich ist auch von dem **Gewissen** zu sagen, daß es keine von dem Intellecte verschiedene, also überhaupt keine eigene Potenz ist. Das, was wir gewöhnlich Gewissen nennen, umfaßt ein Doppeltes, nämlich die synteresis und die conscientia (s. Moral); erstere ist ein habitus, letztere ein actus; die erstere bezieht sich auf die Principien, die letztere auf die Application der Principien; die erstere muß definirt werden als „habitus primorum principiorum practicorum,“ die letztere als „actualis applicatio istorum principiorum ad operationem“ oder das aus dieser actualen Application entstehende Bewußtsein. Keines von Beidem erfordert eine von dem Intellecte distincte Potenz. Hören wir Thomas, dessen Exposition überall der meinigen vorzuziehen, man mir nicht übel nehmen wird. „Respondeo dicendum, quod synteresis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synteresim esse quamdam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad hujus autem evidentiam considerandum est, quod, sicut supra

dictum est, (s. Metaphysik und Suppl. zum I. Bd. m. Schule) ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, sc. naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his, quae ratiocinando inveniuntur.*) Constat autem, quod, sicut ratio speculativa, ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus.**) Opportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in 6. Ethic. c. 6. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synteresin*. Unde et synteresis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo,

---

*) Wie das „naturaliter notum“ und „naturaliter inditum,“ gegenüber der ratiocinatio namentlich, zu verstehen, ist in der Metaphysik weitläufig gezeigt worden bei der Lehre von den Principien. Vergl. Th. Sa. th. 1. 2. q. 51. a. 1. & 2. und Sa. c. Gent. l. 2. c. 78. Dort findet sich auch der Unterschied von habitus naturalis und acquisitus erklärt.

**) In der Moral findet sich der Satz des h. Thomas erklärt: „finis se habet in moralibus, sicut primum principium in speculativis.“

quod synteresis *non est potentia, sed habitus naturalis*" (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 12.) und fügt Thomas hinzu, wie wir mit Recht sowohl sagen, daß wir mit der ratio, als daß wir mit der synteresis urtheilen, nämlich: das eine Mal meinen wir die Potenz, das andere Mal die habitus der Potenz, so wie auch in beider Rücksicht den Infallibilität feststeht. „Hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut *potentiae*, et synteresi sicut *habitui*; unde et utroque, sc. ratione et synteresi, naturaliter judicamus" (ibid. ad 3.). Was nun die conscientia anbetrifft, so verhält es sich damit in gleicher Weise, so zwar, daß wie die Potenz das Princip des habitus ist, so dieser habitus das Princip des actus ist, welchen letztere die conscientia besagt. Freilich werden Potenz, Habitus und Actus promiscue gebraucht, um ein und dieselbe Sache zu benennen; aber man hätte mit Thomas und auch ohne Thomas das „proprie loquendo" von dem „improprie loquendo" unterscheiden sollen. Thomas lehrt: „Respondeo dicendum, quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his, quae secundum communem usum loquendi conscientiae attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet, quod conscientia sit actus. — Idem autem apparet ex his, quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia

consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem applicatio fit *tripliciter*. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur, secundum quod per nostram conscientiam judicamus, aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur, secundum quod per conscientiam judicamus, quod aliquid, quod factum est, sit bene factum vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare seu remordere. (Damit sind die verschiedenen Eintheilungen vom Gewissen gegeben.) Patet autem, quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea, quae agimus: unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum.*) — Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, sc. synteresi, sicut Hieronymus synteresim *conscientiam* nominat, et Basilius *naturale judicatorium*, et Damascenus dicit, quod est *lex intellectus nostri*. Consuetum enim est, quod causae et effectus per invicem nominentur“ (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 13.).

Es erübrigen uns sonach von allen rein geistigen Potenzen, die man gewöhnlich als specielle angibt, nur die zwei: Intellect und Wille, oder das geistig apprehensive und das geistig appetitive Vermögen. „Hae duae

---

*) Actus: verstehe mit Thomas: „etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus“ (l. c. ad 3.).

potentiae solum inveniuntur in substantiis spiritualibus et intellectualibus . . Ratio hujus divisionis est, quia quamlibet formam sequitur aliqua varia inclinatio" (Th. Op. de Pot. anim. c. 6.) wie das früher schon angegeben. Von diesen haben wir jetzt im Speciellen zu handeln.

Das, was über die Unterordnung sämmtlicher (auch der niederen miteinbegriffen) hier im Allgemeinen zu sagen wäre, wird weiter unten mit der Unterordnung des Intellects und Willens im Speciellen zusammengefaßt werden, weil das im innersten Zusammenhange steht mit der Actualisirung der Vermögen.

## §. 195.

## II. Im Speciellen.

### 1. Der Intellect.

Die ganze Lehre vom Intellect habe ich in dem „Supplementbande zum I. Bd. m. Sch." gegeben. Der skizzirte Inhalt desselben ist dieser: Es ist mit Thomas (namentlich nach dem goldenen, nie genug zu erwägenden Artikel 1. der 14. Quäst. im 1. Th. der Sum. th.) gezeigt, daß die erkennende Natur, welche immer sie sein mag, in der Immaterialität gründet. In eben dem Maße, in welchem eine Form über die Materie sich erhebt, in eben dem Maße wird sie erkenntnißfähig, weil dadurch allein das Princip der Erkenntniß, die Aufnahme inten=

tionaler Formen von anderen, zu erkennenden Dingen, möglich wird. Der citirte Artikel hat die berühmten Worte, deren man sich erinnern wird und immer erinnern möge: „non cognoscentia nihil habent nisi formam suam, cognoscentia autem possunt habere etiam formam rei alterius.“ *) Bei der sensitiven Erkenntniß ist aber die Erhebung über die Materie noch keine vollständige, weil diese Erkenntniß noch vollzogen wird durch ein körperliches Organ und eben deßhalb auch immer materiell singulär bleibt. Bei der intellectuellen Thätigkeit aber ist die Erhebung über die Materie eine vollständige, so daß sie vollends ohne ein materielles Organ durch die eigene Kraft der geistigen Potenz, vollzogen wird, so jedoch, daß bei dem Menschen noch die Sensationen, genauer, die Phantasmen als conditio sine qua non der Thätigkeit (bezüglich des materiale, nicht des formale derselben) voraufgehen müssen, wodurch sich die menschliche intellectuelle Erkenntnißweise von der der reinen Geister unterscheidet, bei welcher letzteren sich in dieser Hinsicht ein noch größeres, vollkommenes Freisein von der Materie bietet. Unser Intellect muß aber deßhalb schon als vollkommen frei von der Materie bezeichnet werden, weil sich das noch vorhandene Gebundensein an die Sensationen nicht auf das Formale, sondern nur auf das Materiale seiner Thätigkeit bezieht. Rücksicht-

---

*) Thomas sagt nicht: „possunt habere formam alteram;“ alle materiellen Dinge können ja ihre Form wechseln; so wie jedes Ding, das weitere Vollkommenheit annehmen kann; sondern er sagt: „possunt habere etiam formam rei alterius.“ Man lerne den ganzen Artikel auswendig. (Siehe S. 384.)

lich seines formalen Objects ist der Intellect vollkommen immateriell. Denn das formale Object desselben ist das Universale, die Wesenheit (universale = essentia = quiditas = quod quid erat esse = ens). Sagt man so, dann ist das objectum proprium adaequatum extensum genommen in seiner ganzen Ausdehnung. Dagegen ist das objectum proprium inadaequatum das ens sumtum a materia, das sensible Sein, durch welches hindurch dann weiterhin jedes Sein, jede Wesenheit sein eigenthümliches Object wird und bleibt. Den charakteristischen Unterschied zwischen den intellectiven und der sensitiven Erkenntnißkraft haben wir mit Thomas in den Worten gegeben: „sensus est particularium, intellectus vero universalium.“ Mit diesem Fundamentalsatze ist Alles gesagt. Er wiegt centnerschwer. Ja, Alles liegt in ihm. Das ganze Geheimniß der Psychologie und der ganzen Philosophie ist in ihm eingeschlossen. Wer die Natur des Universale und das Particulare versteht, von dem kann man in gutem Sinne sagen, daß er die ganze Philosophie versteht, wie Augustinus ganz richtig von den Ideen (Universalien) sagt: „tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse non possit.“ Idealismus und Realismus vereinigen sich hier, nach peripatetischer thomistischer Lehre, auf der goldenen Mittelstraße, auf welcher alle Excentricitäten abgeschnitten werden. Die Experienz und die Speculation, die Wirklichkeit und die Idee, die Contingenz und die Nothwendigkeit gehen auf dieser goldenen Mittelstraße im innigsten Bunde Hand in Hand.*) Die Abwege nach beiden Seiten, nach

*) Und so ist das, was Dr. L. Schmid in seinem neuesten Werke: „Grundzüge der Einleitung in die Philosophie 2c.“

dem falschen Realismus und nach dem falschen Idealismus sind durch Darstellung des spirituellen Intellects einer Seits, und durch Widerlegung der eingeborenen Ideen anderer Seits radical abgeschnitten worden. Rücksichtlich des letzteren Punctes sind mir keine Objectionen gemacht, wohl aber rücksichtlich des ersteren, indem mir nämlich eingewendet wurde, daß doch auch die Sinne das Universale erkennen müßten, weil doch z. B. das Thier den Menschen von einem Thiere unterscheide und weil doch, nach der Logik, das Universale das selbsteigene concrete Ding sei. Auf diese Objection will ich hier eingehen, weil es immer gut ist, auch schon Gesagtes zu wiederholen und wo möglich prägnanter zu fassen oder in Gegensätzen besser hervorzuheben. Zur Lösung dieser Objection beachte man vor Allem: das Formale einer Potenz ist das, was „primo et per se" von ihr erfaßt wird, nicht aber das, was secundario et per accidens miterfaßt wird. Nun haben wir gesagt, daß das formale Object für den Intellect die „essentia seu quiditas rei," daß aber das formale Object der Sinne die „particularitas materialis" sei. Nach diesem essentialen (weil primo et per se) und formalen Acte jeder Potenz wird dann naturnothwendig Alles Andere erfaßt, was immer erfaßt werden mag. Also der Intellect, primo et per se auf die quiditas gerichtet, faßt auch Alles das, dessen Wesenheit er nicht directe, wohl aber indirecte erkennen

---

als eine ermöglichte „Philosophie der That" uns anpreisen und in Aussicht stellen will, längst gefunden, den peripatetischen Thomisten eine bekannte, erkannte, von Anderen aber noch immer ignorirte und verkannte Sache der That.

kann, per modum quiditatis, — und der Sinn erfaßt Alles, was er immer noch indirecte oder per accidens miterfaßt, nur per modum particularitatis. Damit ist die Antwort auf die Objection gegeben. Der Satz: „das Thier unterscheidet den Menschen vom Thiere" ist äquivok und so theils richtig, theils unrichtig. Soll er heißen: die sensitive Erkenntniß des Thiers unterscheidet den Menschen im Allgemeinen von dem Thiere im Allgemeinen, so ist er falsch; soll er aber heißen: die sensitive Erkenntniß unterscheidet **diesen** Menschen (diese universale Natur, hic et nunc, also das Universale particulär genommen) von **diesem** Thiere (eben so das Universale particulär genommen), so ist er sehr richtig und beweist unsere Wahrheit, daß, wenn auch das Universale per accidens miterfaßt wird, es doch nicht formal als Universale, sondern formal als Particulare (quia per modum particularitatis) erfaßt wird. Man denke daran, daß wir früher gesagt, daß die Sinne per accidens auch die „Substanz" wahrnehmen, so wie anderer Seits, daß der Intellect das „materiell Particuläre" indirecte erkennt. Damit man aber an die Wahrheit denke, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt, füge ich einen Text bei, der zeigt, daß Aristoteles und Thomas diese Objection nicht blos kannten, sondern auch in ihrer hohen Bedeutung zu würdigen wußten. „Manifestum est enim, quod singulare (das materielle Particuläre) sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est *quodammodo* et ipsius universalis.*) Cognoscit

---

*) Man beachte die Worte. „Sentimus singulare" „sensus est ipsius universalis"; „καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καϑ'

enim Calliam, non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est *hic* homo, et similiter Socratem in quantum est *hic* homo (also die universale Natur per modum particularitatis, also nicht formal als Universale.) Et inde est, quod, tali acceptione sensu praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset, quod sensus apprehenderet solum id, quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile, quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. Et hoc idem manifestat consequenter in processu, qui est a speciebus ad genus, et subdit, quod iterum in his, sc. in homine et equo, anima stat per considerationem, quousque perveniatur ad aliquid impartibile in eis, quod est universale; ut puta consideramus tale et tale animal, puta hominem et equum, quousque perveniatur ad commune animal, quod est genus, et hoc similiter facimus, quousque perveniamus ad aliquod genus superius. Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse, quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim sc. per viam inductionis sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia“ (Posterior. l. 2. lect. 20.).*) Man sieht wie-

---

ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστιν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου“ — (l. c.) und dann das von Thomas hinzugesetzte „quodam modo.“

*) Man findet an dieser citirten Stelle die ganze Erkenntni[ß]theorie in ihren Principien.

derum, wie scharf das formale Object zu fassen ist, und wie wir mit Thomas gesagt haben: „objectum intellectus est *ens*.“ Das „ens“ ist das eigentlich transcendentale Universale, das der Intellect „primo et per se“ sucht und erkennt; alle anderen Universalien sind solche per participationem, also secundär. Man vergesse aber nie: „esse est maxime formale.“

Da Alles das, so wie auch die Eintheilung des Intellects in die zwei Species intellectus agens und possibilis als zwei distincte Vermögen, ist in dem Supplementbande zum I. Bd. weitläufig behandelt.

## §. 196.

## 2. Der Wille; die Freiheit.

Beide, Wille und Freiheit, haben wir zusammenzufassen, da die Freiheit ja nur eine Proprietät des Willens ist. Da übrigens dieser Tractat seine weitläufigere Behandlung in der Moral findet, so skizzire ich hier denselben in Weise des Tractats über den Intellect.

Die Begründung des Begehrungsvermögens (appetitus naturalis und sensitivus) haben wir früher gegeben, besonders nach den mitgetheilten Artikeln aus Thomas Sa. th. p. 1. q. 19. a. 1. und q. 80. a. 1. Ich erinnere an den Fundamentalsatz: „unamquamque formam sequitur sua inclinatio“ — und: „unamquamque formam apprehensam sequitur sua inclinatio.“ Der Wille ist nun nichts Anderes, als der appetitus seu inclinatio

rationalis seu intellectualis. „In quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis“ (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 1.). Das Begehren ist die unmittelbare Folge der Liebe, welche Liebe, wie wir gesehen, nichts Anderes ist, als das Gefallen an dem erfaßten Objecte (simplex complacentia de objecto apprehenso). Die Apprehension oder das erkennende Erfassen des Objects muß vorausgehen, um dem an sich blinden Begehren (voluntas est potentia caeca) ein specificirtes, determinirtes Object zu bieten, ihm es in seiner Liebenswürdigkeit und Begehrungswürdigkeit vorstellen, damit so das indeterminirte Begehrungsvermögen aus der Potenz in den Act versetzt werde. Diese Determination des Begehrungsvermögen durch Vorhalten eines bestimmten, specificirten Objects ist der „motus quoad *specificationem* actus,“ welche Bewegung also von dem apprehensiven, erkennenden Vermögen ausgeht. Aber diese Thätigkeit des erkennenden Vermögens setzt, bezüglich seines Actes, eine andere Bewegung voraus, die nicht in dem erkennenden, sondern in dem appetitiven Vermögen liegt, nämlich dem motus s. actus excercitii d. h. die Ausübung jeglichen Actes als solcher. Denn ich werde kein bestimmtes Object erfassen, wenn ich es nicht erfassen will, so wie das überhaupt von allen Fähigkeiten gilt, sei's nothwendigen, sei's nicht nothwendigen, die in Bewegung gesetzt werden. Daher der dem obigen correspondirende Satz: „voluntas movet omnes alias facultates quoad actum *exercitii.*“ Daß dieser actus exercitii nicht blos der Zeit und Causalität nach voraus geht, sondern auch als fortwährend assistirend in dem actus specificationis eingeschlossen ist, ergibt sich von selbst; denn sobald jener sistirt, hört die ganze Be-

wegung auf. Beide Potenzen, Intellect und Willen, greifen also innigst ineinander, sind auf's engste und wesentlichste mit einander verbunden, ergänzen sich wechselseitig zu einem vollständigen Ganzen, das zur Vereinigung mit dem Objecte nothwendig ist, in welcher Vereinigung mit dem Objecte das Subject seine Vollendung in actu secundo, seine Vollkommenheit und Glückseligkeit zu suchen und zu finden hat.

Wie das formale Object des Erkenntnißvermögens das **Wahre**, so ist das formale Object des Begehrungsvermögens das **Gute** oder, was dasselbe besagt, das Begehrungswürdige („bonum est, quod omnes appetunt"), so zwar, daß der Sache nach (materialiter) das Wahre und das Gute Eins und dasselbe ist, daß, wie wir schon gesehen, das Wahre auch ein Gut, und das Gute auch ein Wahres ist (für das Erkennen). „Bonum, verum, ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem" (Th. passim). Das Gute mag nun der Sache oder der Wirklichkeit nach ein wirkliches, wahres (verum bonum) Gut sein, oder ein bloßes Scheingut (bonum apparens), der **formale** Gesichtspunct des Objects als guten bleibt unverändert, weil er eben wesentlich ist als das objectum proprium. Wie jede Facultät sich naturnothwendig zu ihrem eigenthümlichen Objecte hingezogen findet und in dessen Erfassung infallibel ist, so lange die Facultät nicht zerstört ist („nulla facultas fallitur circa proprium objectum"), so auch erstrebt der Wille stets formal das Gute, was immer es auch sein mag, das ihm als gut vorgestellt und vorgespiegelt wird. Er kann sich nicht selbst zerstören, er kann das Hassenswürdige **als solches** nicht lieben, und das Liebenswürdige **als solches** nicht hassen und fliehen („omne ens appetit suum

esse"). — Das begehrungswürdige Gut theilt sich dreifach: 1) das bonum honestum; 2) das bonum utile; 3) das bonum delectabile. „Respondeo dicendum, quod haec divisio proprie videtur esse boni humani; si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundnm quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad *ultimum*, secundum quid autem etiam ad *medium*, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem, quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter: vel *ipsa res*, in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel *quies in illa re*. Sic ergo in motu appetitus id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem, quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus sicut quaedam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*, quia honestum dicitur, quod per se desideratur. Id autem, quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est *delectabile*" (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 6.).

Wo bleibt denn nun aber das pulchrum? Die Antwort des englischen Meisters wird hier nicht minder lichtgebend erscheinen, als die vorhergehends gegebene. Das pulchrum gehört als solches nicht dem appetitiven, sondern dem apprehensiven Vermögen. „Dicendum, quod pulchrum et bonum in subjecto (d. h. nach unserer

Sprache: im Objecte) quidem sunt *idem*, quia super eandem rem fundantur, sc. super *formam*, et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. Sed *ratione* differunt: nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt, et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. *Pulchrum* autem respicit vim *cognoscitivam*; pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit;*) quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum *proprie* pertinet ad rationem causae formalis" (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 4. ad 1.). „Dicendum, quod *pulchrum* est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus *aspectu seu cognitione* quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, *qui maxime cognoscitivi* sunt, sc. visus et auditus rationi deservientes. Dicimus enim *pulchra visibilia* et *pulchros sonos* (dahin gehört also Malerei, Plastik, Architectonik, Musik). In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus *pulchros sapores* aut *odores*. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bo-

---

*) Die debita proportio bezieht sich aber auf die Einheit: also die Einheit in der Vielheit d. i. die Harmonie. Daher Augustinus: „omnis pulchritudinis forma unitas est" (cp. 18; cf. de Civ. Dei l. 11. c. 18.).

num, quemdam ordinem ad vim *cognoscitivam*, ita, quod *bonum* dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id, cujus ipsa *apprehensio* placet" (Sa. th. 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3.). Damit wäre denn der sogenannte Schönheits- und Kunstsinn an seine rechte Stelle gewiesen und das vielbesprochene Schönheitsobject in sein rechtes Licht gestellt. Wir wollen abwarten, ob unsere Aesthetiker und Künstler und Kunstkenner die Tiefe und die Breite und die Weite dieser principiellen Texte des englischen Meisters werden zu würdigen wissen.*) — Wir gehen über zu jener Lehre, worin Thomas seine ganze Größe entfaltet, zu dem eigentlichen Glanzpuncte der ganzen thomistischen Doctrin, in welchem die Antithomisten die eigentliche camera obscura finden und vorzüglich oder allein deßhalb Antithomisten sind.**)

## §. 197.

So mißlich und so gewagt es ist, eine solche Lehre, wie die über die Freiheit skizziren, in Kürze zusammenfassen zu wollen, so erfordert es doch die Vollständigkeit der Psychologie, ihr weder das Herz aus dem Leibe, noch den Kopf vom Rumpfe zu schneiden. Uebrigens sei dieser ganze §. ein Hinweis auf die weitere Exposition in

---

*) Die Kunst als „Symbolik" weiß auch der Thomist zu würdigen.

**) Für die, welche es mir nicht übel deuten wollen, sei folgendes Distichon, als Meilenzeiger:

„Noctivagus bubo fugit hoc ter amabile lumen;
Ast aquilae visus fixus inhaeret ei!"

der Moral und Metaphysik, da jeder Satz dieses §. einen eigenen §. abgeben ~~abgeben~~ müßte. Damit will ich vor Voreiligkeit gewarnt haben. Noch sei im Voraus bemerkt: Wie die Wahrheit überhaupt stets in der Mitte liegt zwischen zwei Extremen, so schwierig es oft auch hält, die richtige Mitte, also die richtigen Extreme, herauszufinden, und wie gleicher Weise die Tugenden in der goldenen Mitte ihre Richtigkeit finden („virtus in medio“), so ist es auch mit der Freiheit. Die Thomistische Lehre hält hier die Mitte zwischen zwei Extremen, von denen das Eine (das Manichäische, Luther'sche, Jansenistische) dieselbe ruinirt durch die Nothwendigkeit, das Andere aber (das Pelagianische) dieselbe bis zur Abgötterei, weil bis zur völligen Ungebundenheit erhebt. Die Ersteren erheben die Freiheit Gottes durch Destruction der menschlichen, die Zweiten erheben die Freiheit des Menschen durch Destruction (weil durch Beschränkung) der göttlichen. In der Union nnd Conservation beider, der menschlichen, wie der göttlichen, liegt die Schwerkraft der Thomistischen Lehre und diese läßt sich, wie wir bald sehen werden, in einem Ausdruck fassen, der sehr thomistisch, ja *κατ' ἐξοχήν* thomistisch ist, nämlich in dem der „praemotio physica,“ auf deren Verständniß Alles hinausläuft.

Daß wir frei sind, beweisen die Thomisten a posteriori und a priori. Der erstere Beweis, den Jedermann jeden Augenblick sich selbst gibt, findet unbedeutsame Schwierigkeit nur dann, wenn man das „in allen Dingen frei sein“ verwechselt mit dem „in vielen Dingen frei sein,“ und wenn man „die physische Freiheit“ verwechselt mit der „moralischen Freiheit.“ Den Beweis a priori nimmt Thomas meisterhaft aus

der wesentlichen Natur des intellectuellen Seins (in den cit. Artikeln Sa. th. p. 1. q. 19. a. 1. und q. 80. a. 1.) einer Seits, und aus dem Wesen der göttlichen Kraft anderer Seits (ibid. q. 19. a. 8.). Damit hat Thomas die Principien der Freiheit, die principia externa nämlich und die principia interna gegeben, also die Sache in der Wurzel gefaßt, wie wir sogleich sehen.

Die Freiheit (libertas, liberum arbitrium*)) steht entgegen der Knechtschaft, dem Unterworfensein, der Nothwendigkeit. Je nach Verschiedenheit dieses Unterworfenseins (subjectio) gibt es verschiedene Arten von Freiheit, nämlich 1) libertas a poena et miseria; 2) libertas a peccato et passione; 3) libertas a lege; 4) libertas a violentia s. coactione; und 5) libertas a necessitate. Letztere ist es, von der wir hier handeln. Dieselbe schließt nicht blos jede Gewalt, jeden Zwang von Außen aus, sondern auch den inneren, naturnothwendigen Instinct, und überhaupt, wie Thomas sich ausdrückt, jede „deter-

---

*) Die Unterscheidung der synonymischen Wörter „spontaneum, voluntarium, liberum“ ist diese:

1. Spontaneum: quod procedit a principio intrinseco.
2. Voluntarium: quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis sine indifferentia; und diese cognitio finis ist doppelt: imperfecta seu materialis bei der blos sensitiven Apprehension; perfecta seu formalis bei der intellectiven Apprehension.
3. Liberum: quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis et cum indifferentia, also das voluntarium ist doppelt: voluntarium n e c e s s a r i u m und voluntarium l i b e r u m.

minatio ad unum sine potentia ad oppositum." Also ist, gegenüber dieser determinatio ad unum, wesentlich eine indifferentia erforderlich zur Freiheit, und sie wird deßhalb libertas indifferentiae genannt.*) Diese indifferentia oder immunitas a necessitate ist es, auf dessen Erklärung Alles ankommt. Sie muß conservirt werden sowohl von Seite der principia externa, als von Seite der principia interna. Nehmen wir diese in ihrem Zusammenhang mit jenen in aller Kürze, Alles auf Grund der citirten Artikel, so wie der ibid. q. 82. a. 1. & 2. und q. 83. a. 1—4.

## §. 198.

Der Wille, als potentia caeca an sich, aber als appetitus rationalis in Verbindung mit dem Intellect, hat seine Freiheit nur durch den Intellect, mit anderen Worten: die Indifferenz des Willens setzt voraus eine Indifferenz des Intellects. Da hinwieder der Intellect die Objecte nicht anders erfassen kann und darf, als sie wirklich sind, wenn er anders wahr sein soll, so setzt die Indifferenz im Intellecte wiederum die Indifferenz in

---

*) Da diese indifferentia eine doppelte ist, entweder nämlich quoad exercitium actus (wollen, nicht wollen) oder quoad specificationem actus (lieben, hassen) so gibt das die Bezeichnungen: libertas exercitii seu contradictionis, und die libertas specificationis. Letztere ist wieder doppelt: sind die Acte conträr den höchsten Species nach (gut, böse), so heißt sie libertas contrarietatis; sind die Acte untergeordnete Species, also disparat (arbeiten, beten), so heißt sie libertas disparitatis.

den Objecten voraus. Diese Indifferenz des Objects ist also das principium externum formale. Wo immer also ein Object nur von Einer Seite, nur in Einer Weise, mit Ausschluß jeglicher anderen Weise, also als total wahr und gut in absoluter Weise, erfaßt werden kann und muß, da ist eine determinatio ad unum, keine indifferentia, und also keine Freiheit möglich. Wo immer aber ein Object von verschiedenen Seiten, in verschiedener Weise, also als partial wahr und gut, als partial, nicht wahr und nicht gut, erfaßt werden kann von dem Intellect, und also in dem Intellect die Indifferenz bleibt, da bleibt die Wahl, also die Freiheit, möglich im Willen. Ersteres bezieht sich auf das absolut Gute (sei's material, sei's blos formal), Letzteres auf das relativ Gute (bona particularia sagt Thomas).*) Für den Intellect ist eine solche Aufnahme vieler, unendlich mannigfaltiger, intentionaler Formen möglich wegen seiner Immaterialität, wie wir gesehen. Dieser Immaterialität im Sein folgt dann die Immaterialität in der Operation, vermöge welcher der Intellect, alles Wahre erkennend und darüber urtheilend, dem Begehrungsvermögen oder Willen die Objecte so oder anders bieten kann. Darauf gründet sich die zur Wahl nöthige Capacität und Indifferenz des Willens als radix libertatis intrinseca proxima et

---

*) So sind wir nicht frei in Bezug auf das bonum in communi, die beatitudo formaliter tantum; so sind die Engel nicht frei in Bezug auf das summum bonum materiale (Gott) weil sie ihn vollends klar erkennen, und sie können es nicht nicht lieben. So sind wir überhaupt nicht frei in den durch sich selbst evidenten Principien, weil dieselben nicht anders gefaßt werden können, keine Indifferenz mehr zulassen.

immediata, während die mit Indifferenz des Urtheils behaftete voraufgehende Operation des Intellects die radix libertatis intrinseca remota ist, oder, wie Thomas sagt, so: diese ist die radix libertatis ut in subjecto (dem Willen), jene die radix libertatis ut in causa. „Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni“ (Sa. th. 1. 2. q. 17. a. 1. ad 2.). Die Immaterialität des Intellects im Sein selbst wäre endlich zu bezeichnen als causa s. radix libertatis intrinseca remotissima.

Erinnert man sich nun an das, was wiederholt über die voluntas ut natura und die voluntas ut libera gesagt worden, so wie, daß jedem Freien (Contingenten, Indifferenten) ein Nothwendiges eben so vorausgeht, wie jede Bewegung einen Ruhepunct, jedes mobile ein immobile voraussetzt; daß dieses immobile (immobilia) überall das Erste und oberste Princip (Principien) ist, für den Intellect das in letzter Instanz Wahre, für den Willen das in letzter Instanz Gute (wenn auch vorerst blos formal); erinnert man sich an den Satz: „finis et bonum est idem“ und: „finis se habet in moralibus, sicut primum principium in speculativis:“ so wird damit der wahrhaft wunderbare, überraschende Connex aller hier einschlägigen Tractate in die Augen treten.*)

Es handelt sich nun um die genauere Bestimmung der erforderlichen Indifferenz. Diese Indifferenz kann eine doppelte sein, entweder nämlich eine indifferentia negativa, privativa seu suspensiva; oder eine indiffe-

---

*) Ueber das principium extrinsecum efficiens weiter unten.

rentia positiva s. activa. Die erstere ist nichts Anderes, als derjenige Zustand, in welchem vorerst jeder Act suspendirt, also eine völlige Unthätigkeit (negatio seu privatio omnis plane actus ac determinationis oder: aequilibrium et animi suspensio, qua quis nondum se determinavit ad agendum).*) Die andere Indifferenz, die indifferentia positiva oder activa, ist nichts Anderes, als diejenige Indifferenz, welche bei und nach Setzung eines Actes noch gelassen wird, also zu definiren als: positio alicujus actus seu determinationis voluntatis cum potentia ad oppositum. Bei letzterer, der indifferentia activa, geht die Actualisirung (oder Inthätigkeitsetzung oder das Herausbringen des indifferenten Subjects aus der suspensiven Indifferenz) nicht von dem indifferenten Subject selber aus, sondern von einem principium externum efficiens. Dieses determinirt (movet = praemovet = praedeterminat) zum Acte, so jedoch, daß keine determinatio ad unum erfolgt (denn dann wäre die Freiheit aufgehoben), sondern so, daß immer die potentia ad

*) Es gibt ein doppeltes aequilibrium: einmal, das absolute, wenn das vollkommene Gleichgewicht vorhanden, wie wenn die Zunge der Wage in der Mitte des Abwägecentrums steht; dann das relative, wenn zwar die Inclination nach der Einen Seite vorhanden aus anderweitigen Gründen (die unordentliche Begierlichkeit), aber doch die Determination oder Inclination nach entgegengesetzter Seite unter Assistenz anderweitiger Ursachen (Hülfe Gottes) aus dem indifferenten Subiect (Zünglein der Wage) selbst heraus und hervorgehen kann. Ersteres aequilibrium ist das Pelagienische, letzteres aequilibrium das Molinistische. Deßhalb hält dieses letztere fest an der indifferentia suspensiva als der Freiheit wesentlich. Man merke sich dieses wohl!

oppositum, also die indifferentia bleibt. Diese indifferentia positiva s. activa, lehren die Thomisten, mit Thomas, ist zur Freiheit wesentlich, nicht aber die erstere, die ind. suspensiva. Diese ist vielmehr ein Defect, eine Unvollkommenheit, wie überhaupt die Unthätigkeit ein Defect ist; sie ist, wie Thomas sagt, nur ein „signum libertatis.“ Diejenigen, welche diese indifferentia suspensiva für die Freiheit wesentlich halten, müssen consequent jede von Außen, von anderswoher, als aus dem Subject, kommende Determination oder Motion, wodurch das Subject aus der indifferentia suspensiva herausgebraucht wird, als die Freiheit radical zerstörend betrachten.*)

Diese praemotio oder motio (denn das bleibt sich ganz gleich) ist, im Gegensatze und zum Unterschiede von motio moralis tantum, eine motio physica d. h. das agens extrinsecum efficiens wirkt die Actualität des Subjects nicht blos moralisch (alliciendo, excitando), so daß der Consens doch immer **lediglich** in der Gewalt des Subjects wäre und also lediglich von ihm die physische Actualisirung aus der Indifferenz hervorginge; sondern sie ist eine physische d. h. das agens extrinsecum efficiens wirkt innerhalb des Subjects die wirkliche Inclination des Willens aus der Indifferenz heraus.

Hier bei dieser motio zeigt es sich nun, ob man oberflächlich wird, oder man ein dynamisches Ineinandergreifen zweier subordinirter Ursachen (der causa prima

*) Und folglich, wenn das wahr wäre, müßte die Lehre des h. Thomas, welche die Gegner selbst als die gegentheilige anerkennen und deßhalb von ihr eben abweichen, als im höchsten Grade häretisch bezeichnet werden. Dagegen legt aber die Kirche Protest ein!

und secunda) versteht. Das Verhältniß von causa principalis und instrumentalis,*) wie es Thomas immer und überall bezeichnet, kann nur dem auffallen, der nur mechanische Sachen und keine lebendige, vitale Kräfte kennt, die, obwohl secundär, doch aber in dieser Secundarität Selbstwirker, aber eben secundäre Selbstwirker bleiben. Also kurz: die causa prima, welche mich aus der Indifferenz der Suspension herausbringt, wirkt (vermöge ihrer „omnipotentissima potestas,“ wie Augustin es nennt, und „ex efficacia suae potestatis“ wie Thomas sagt) so in mir, daß ich, die causa secunda, selbst es bin, der sich determinirt durch die und in Kraft der voraufgehenden Determination. Das ist diese geheimnißvolle That der rein göttlichen Macht, wodurch er macht, daß ich will. Daher sagt Augustinus hierüber herrlich: „certum est, nos ipsos velle, si volumus; sed Deus est, qui facit, ut velimus.“ Man sieht, Augustinus und Thomas ist Eins.**) Gewiß, ich selbst, ipsissimus ego, bin's, der ich Alles thue, was ich thue, und mit höchster, vollkommenster Freiheit thue, aber Alles in Kraft der causa prima movens oder der causa praemovens oder praedeterminans. — „Ecce! totus homo est hic!“ — Und was damit gewonnen ist? Viel, unendlich viel, Alles! Außer der Vernünftigkeit, die damit gewonnen ist, außer der Lösung des höchsten philosophischen Problems über das Verhältniß der causa secunda zur prima,

---

*) Causa instrumentalis est ea, quae agit in vi causae alterius, also primariae seu principalis; die letztere: quae agit propria vi.

**) Und mit ihnen die Kirche in einer Menge von Gebeten in Missale z. B. „nostras ad te compelle rebelles voluntates.

außer der Entfernung einer Menge von schlimmen Dingen, so gegentheilig erfolgen, ist die Infallibilität des göttlichen Wissens und Wirkens gerettet, da bei der motio moralis nie ein infallibles Wissen und Wirken Statt finden kann; und es ist finaliter die Freiheit Gottes wie des Menschen vollends gerettet und beide in die herrlichste und innigste Harmonie gebracht.*) —

Als Beispiel zur Versinnbildlichung der Sache nehme man einen Kranken oder ein Kind, das nicht allein gehen kann, das aber, indem ich es erhebe und ihm unter die Arme fasse, in dieser meiner Kraft wirklich selbstständig geht, und frei geht, so lange ich nicht eine determinatio ad unum eintreten, sondern es nach allen Seiten hingehen lasse, wohin immer es will. Ecce praedeterminationem physicam! — Ecce libertatem!

## §. 199.

Geben wir nun die distincte Definition von Freiheit. Man muß bei Thomas wie überall, so auch hier, die gelegentlichen Definitionen, wie sie in diesem oder jenem Zusammenhange passen, von den eigentlichen und vollständigen Definitionen unterscheiden. Zu den ersteren gehören diese: „libertas est facultas voluntatis et rationis;" und „potentia rationalis ad opposita;" und „vis electiva." Die vollständige distincte Definition ist aber die: „libertas est facultas electiva mediorum servato ordine finis." In dieser Definition ist das Formale und das Materiale, wie sie beide das Wahre der Freiheit

*) Man hüte sich vor Allem, das „infallibiliter" mit dem „necessario" zu verwechseln.

zusammen ausmachen, zusammengefaßt. Das Erste ist besagt mit facultas electiva; das Zweite mit dem Zusatze: mediorum servato ordine finis. Ich wähle einen Text, aus dem man zugleich den Unterschied von voluntas und liberum arbitrium kennen lernt. „Respondeo dicendum, quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis . . . Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est, quam *vis electiva.* Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius; unde proprie de *conclusionibus* ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. *Similiter* ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de *fine*, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum, quae sunt ad finem (d. h. mediorum). Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur: ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, i. e. ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, quod *ejusdem* potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una“

(Sa. th. p. 1. q. 83. a. 4.). — „Dicendum, quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit *secundum principia data*; sed quod in aliquam conclusionem procedat *praetermittendo ordinem principiorum*, hoc est ex *defectu* ipsius. Unde quod liberum arbitrium *diversa* eligere possit *servato ordine finis*, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus“ (Sa. th. p. 1. q. 62. a. 8. ad 3.). Man lerne diese goldenen Artikel wörtlich auswendig, und merke: der Abfall von dem finis ultimus als dem principium morale ist wie der Abfall von dem obersten Erkenntnißprincip, in welchem alle untergeordneten Principien, Obersätze und Conclusionen, ihre Wahrheit haben. So auch in der Moral. Jede moralische Handlung, ein moralisches Urtheil voraussetzend ist ein practischer Syllogismus. Die Fehler gegen diese moralische Logik sind die Sünden d. h. Abfall von dem obersten Princip (non servatur ordo finis).

Folgende Definition endlich: „libertas est facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere“ ist gut, wenn sie gut verstanden wird, und nicht gut, wenn sie nicht gut verstanden wird. Es handelt sich hier um die richtige Erklärung der „omnia ad agendum requisita“ und des „posse agere vel non agere.“ Diese Definition ist uns von den Antithomisten obtrudirt; Thomas kennt sie nicht; aber, wenn

man Definitionen zulassen will, die nicht einfacher, sondern weitläufiger Erklärungen bedürfen, welche letztere wegfielen, wenn die Definition einfacher gemacht würde, so müßte man sich das Sprüchwort gefallen lassen: „wer Nichts zu thun hat, der macht sich was!" *)

## §. 200.

### Unterordnung und verschiedene Abhängigkeit der Vermögen. — Finale Zurückführung auf die prima causa.

Alles in der Natur steht in zweckmäßigster und schönster Unter= und Ueberordnung bei aller Nebenordnung; so auch die Vielheit der Potenzen. „Respondeo dicendum, quod, cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur, quorum duo considerentur secundum dependentiam unius potentiae ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur *primum* potentiarum ordinem

*) Die Sache mit dem Sensus divisus und compositus würde hier zu erklären sein, so wie die praerequisita rücksichtlich der potentia antecedens et consequens, so wie endlich die partiale Richtigkeit je nach der Conjunction der erklärten Elemente der Definition. Das anderswo.

potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis; unde dirigunt eas et imperant eis; et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem *secundum* e converso se habet; nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae; unde ad earum actiones praeparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem *tertium* ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, sc. visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor" (Sa. th. p. 1. q. 77. a. 4.).

Außerdem ist noch eine besondere Unterordnung vorhanden in Bezug auf den ordo generationis, nämlich je nachdem die Potenz unmittelbar oder erst mittelbar aus der Substanz fließt. „Respondeo dicendum, quod in his, quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita, quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum, quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra, quod inter potentias animae est multiplex ordo: et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit *mediante alia*. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum: consequens est, quod potentiae animae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis

et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim, quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus enim est quaedam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut inperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur, quam homo.“ (Sa. th. p. 1. q. 77. a. 7). Und zwar geht dies Entstehen der einen Potenz aus der anderen in gleicher Weise vor sich, wie wir früher von dem Hervorgehen der Potenzen aus der Substanz gesagt haben: „sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, et est simul cum anima: ita est etiam de una potentia respectu alterius“ (ibid. ad 1).

Wie die Potenzen aus der Substanz fließen, ist früher schon kurz erklärt. Weil uns diese Sache aber auf das wichtige Capitel über die subordinirte Actualisirung der Kräfte führt, womit wir schließen wollen, so theile ich darüber aus Thomas einen Artikel mit, der in würdiger Weise das großartige und majestätische Gebäude der thomistischen Physik zu schließen vermag, und uns direct hinüber leitet zu der praemotio physica. Zunächst handelt es sich nämlich um das Verhältniß der accidentalen und substanzialen Form zu einander. „Respondeo dicendum, quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est *actus*; et secundum

utramque est aliquid quodam modo in actu. Differunt autem in duobus: primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens; subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet, quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali, quam in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subjecto formae accidentalis, quam in forma accidentali; unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subjecti, ita, quod subjectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis; in quantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est *agens extrinsecum*. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter completionem subjecti. Manifestum est autem ex dictis, quod potentiarum animae subjectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subjectum accidentis, secundum quod habet aliquid *potentialitatis*, vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est, quod omnes potentiae animae, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia jam dictum est, quod accidens causatur a subjecto,

secundum quod est actu, et recipitur in eo, in quantum est in potentia (Sa. th. p. 1. q. 77. a. 6).

So weit wäre denn Alles im engsten Verbande, in wechselseitiger Unter- und Ueberordnung, in wunderbarlichster und mannigfaltigster Harmonie. Substanz und Accidenzen, und diese hinwieder unter sich stützen und schützen, beleben und heben sich wechselseitg je nach verschiedenen Gesichtspuncten und Functionen. Alle Potenzen dienen in letzter Instanz dem Intellect, als der schlechthin (simpliciter) höchsten und kostbarsten, wenn die Vollkommenheit der Natur betrachtet wird, während der Wille hinwieder secundum quid, als der universale Beweger aller Potenzen quoad actum exercitii und in ordine morali, die Vorhand und Oberhand hat (S. Schluß der Logik und die Moral). Alle Potenzen gemeinschaftlich dienen der Substanz zur ihrer größeren Vollkommenheit, zu ihrem Schmuck, zu ihrer herrlichen Integrität, während die Substanz selbst, an sich einseitig und nackt und schmucklos, aber kraftvoll und inhaltreich in stillster Heimlichkeit, allen Accidenzen Sein und Bestand verleiht. So im Microcosmus des menschlichen Organismus. So auch im Macrocosmus des All's der Substanzen in ihrer wunderbaren Mannigfaltigkeit. Ein Stufenleiter der Wesen von der untersten Unvollkommenheit der materia prima („prope nihil" Augustin.) bis zum höchsten Sein des reinen Geistes führt uns hin zum reinen Sein des reinsten Actes (actus purissimus), zu dem Urheber alles Seins, zu der Quelle des Lebens — zu jener ewigen Lichtsonne, hell und leuchtend, lieblich und erwärmend, dessen Glanz aber unser schwaches Auge nicht zu schauen vermag.

## §. 201.

So ist die Unter- und Ueberordnung, die Abhängigkeit der Dinge, wenn wir sie in ihrem Sein betrachten, oder in **actu primo**. Aber wie ist die Sache der Unter- und Ueberordnung, der Abhängigkeit **in actu secundo?** Alles, was da ist, ist Leben, Bewegung, That. Diese actuelle Thätigkeit ist der **actus secundus**, die Dinge in **actu secundo**, die Substanzen mit ihren Facultäten in **actu secundo**, während sie vorher, also in **actu primo**, im potentialen Zustande waren mit Rücksicht auf diesen **actus secundus**. Nun stehen aber zwei Sätze unerschütterlich fest: 1. Keine Potenz actualisirt sich selbst (**nulla potentia reducit se ipsam in actum**); und 2. Keine geschaffene Substanz handelt unmittelbar durch sich, sondern nur durch ihre accidentalen Facultäten. Da letztere nun aber vorerst auch in **actu primo**, also mit Rücksicht auf die Thätigkeit oder den **actus secundus** in der Potenz sind, so leuchtet ein, daß außer dem **primum esse** auch ein **primum movens** vorhanden sein muß, welches selbst im Act und selbst unbeweglich Alles bewegt, Alles actualisirt in **actu secundo**. Weiterhin, secundär, kann dann freilich das Eine durch das Andere actualisirt werden, das Untergeordnete durch das Uebergeordnete, das Niedere durch das Höhere, das Nachfolgende durch das Vorausgehende, das Unvollkommene durch das Vollkommenere; aber immer und überall gilt der Satz: „**omnis potentia praesupponit actum aliquem,**“ wie **in ordine actus primi**, so **in ordine actus secundi**. Und damit haben wir die

Lehre von der **praemotio** oder **praedeterminatio physica**. Die Sache sich ergibt mit solcher rigorosen und evidenten Consequenz aus der ganzen peripatetischen Lehre, daß, wenn das Wort noch nicht erfunden wäre, es naturnothwendig erfunden werden müsste. Glücklicher Weise ist nicht blos die Sache, sondern auch der Ausdruck nicht nachthomistisch, (wie leichte Schwätzer in die Welt geschrieen) sondern ächt thomistisch d. h. von Thomas selbst. Für die **Sache** und für das **Wort** mögen vorerst folgende Texte des englischen Meisters genügen. Man sehe **Sa. th. p. 1. q. 105. a. 5.** „**Deus operatur in omni operante ... Deus operatur in quolibet operante secundum tria: primo secundum rationem finis; ... secundo semper secundum agens agit in virtute primi agentis (Dei) ... tertio Deus movet res ad operandum quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum**"; und des Verständnisses wegen **ibid. ad 2.**: „**una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente**" (also nicht blos ein **concursus simultaneus**, sondern auch **praevius** ist da); und: „**Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat in esse, *et applicat eas ad agendum*, et est finis omnium**" (**ibid. ad. 3**). Vergl. **q. 3. de Pot. a. 7.** wo der Meister sagt: „**quidam hoc non intelligentes in errorem inciderunt.**" Eben so sehe man **Sa. th. 1. 2. q. 109. a. 1.** „**quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, *non potest in suum actum procedere, nisi* moveatur a Deo.**" Eben so **Sa. th. 1. 2. q. 79. a. 2.** „**omnis actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est**

actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum sc. Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio" (also causa, nicht concausa als blos simultanea, sondern als praevia). Eben so Sa. c. Gent. l. 3. c. 67. „quidquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo... primum principium utriusque motus (et corporis et animae) est Deus; est enim primum movens omnino immobile;" und ibid: „*causa* actionis *magis* est id, cujus virtute agitur, quam etiam (sogar) illud, quod agit, sicut principale agens magis agit, quam instrumentum," — und ibid.: „ordinare res in finem, est ipsius Dei." Solcher Stellen sind alle Werke des Thomas voll von Anfang bis zu Ende, so daß man sagen sollte: sit caecus qui non videat. — Ferner 2. Phys. lect. 8. (text. 48): „Quod sicut potentia motiva, quae est ad utrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitivam **determinetur** ad unum: ita *nihil*, quod est ad utrumlibet, exit in actum, nisi per aliquid *determinetur* ad unum, quia id, quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; potentia autem non est principium agendi, sed solum actus: unde ex eo, quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi per aliquid aliud, quod *determinat* ad unum." (Abermals: sit caecus qui non videat.) Und, damit man den determinans verstehe, Sa. th. p. 1. q. 19. a. 3. ad 5: „quod causa, quae ex se est contingens, oportet, ut *determinetur ab aliquo* **exteriori** ad effec-

tum;" alſo ein agens exterius, d. h. ein von dem determinandum ganz verſchiedenes agens. Eine determinatio causae ante ipsum effectum iſt aber eine praedeterminatio, und ſo benennt es 1. Dionys. c. 5 de Div. nom., wo Thomas lect. 3. ſagt: „voluntatem divinam esse existentium *praedeterminativam et effectivam.*" Die Thomiſten ſagen alſo nicht zu viel, wenn ſie, und das abermals mit Thomas dem Meiſter ſelbſt, behaupten, daß den im Sein exiſtirenden und mit activen Kräften verſehenen ſecundären Urſachen doch noch etwas hinzugefügt werden muß, damit ſie actuell agiren. So Thomas q. 3. de Pot. a. 7. ad 7: „aliquid per modum incompletae motionis et ad modum esse intentionalis superaddi a Deo ipsi causae, ut agat," und Sa. th. 1. 2. q. 110. a. 2. „a Deo moventi aliquid fieri in anima per modum motus, licet non per modum qualitatis, ad volendum vel agendum" (man ſehe den Artikel). — Nun noch die „efficacia divinae voluntatis," auf welche Thomas (nach dem Muſterartikel Sa. th. p. 1. q. 19. a. 8. wo die Frage: utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat? verneinend beantwortet und gelöſt wird: „hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis") immer und überall recurrirt: „Deus movet voluntatem immutabiliter propter *efficaciam* virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionaliter unumquodque secundum modum suum" q. 6. de Malo a. 1. ad 3. So muß alles Gute auf den primus mo-

tor, wie das primum ens, auf Gott, zurückgeführt werden; Alles, nicht blos das Sein, sondern auch das Thätigsein, ja letzteres a fortiori, in so fern es eine höhere Vollkommenheit ist, die nicht der Creatur als ursprüngliches Eigenthum belassen werden darf; Alles, das ganze Sein mit allen seinen Differenzen: „quod voluntas divina intelligenda est, ut extra totum ordinem entium existens, ut causa quaedam profundens **totum ens et omnes ejus differentias**. Sunt autem differentiae ejus *possibile et necessarium*; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim, quos voluit necessarios, ordinavit causas necessarias; ad effectus vero, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est, *potentes deficere*. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, licet omnes dependeant a voluntate divina sicut a causa prima, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.“ So Thomas 1 Periherm. lect. 14. In dieser „transcensio“ oder eminentia des göttlichen Wesens liegt die infallibilitas und trotz dieser die libertas in den durch die Creatur als secundären Ursachen auszuführenden Handlungen, weil diese transcensio s. eminentia sich nicht blos auf die Substanz der Handlung', sondern auch auf den Modus derselben erstreckt.*)

---

*) Wir haben hier es blos philosophisch, also in ordine naturale, mit der praemotio physica zu thun. Diese hat als solche nichts zu schaffen mit der praemotio physica in su-

## §. 202.

### Schluß und Uebergang zum folgenden Bande.

Die ganze Physik, als eine lange Kette von Wahrheiten, die in dem allerinnigsten Zusammenhange stehen von den ersten, einfachsten, aber inhaltreichsten Principien an bis zum wundervollsten Ineinandergreifen der materiellen Thätigkeit und der geistigen Thätigkeit, hat uns dazu gedient, den Menschen, das Wunder der Schöpfung, diesen nie genug zu betrachtenden Microcosmus, bei dessen Production die causa prima und secunda sich in ewiger Liebe begegnen und vereinigen durch die herablassende Güte eben der causa prima, Gottes selbst, den Menschen, sage ich, in seinem **Ursprunge** und in seinem **Wesen** und

---

pernaturalibus oder, was dasselbe ist, mit der gratia per se ipsam efficax, wie diese hinwieder nichts zu schaffen hat mit jener. Die praemotio supernaturalis steht für sich selbständig auf ganz anderen Gründen, und es ist eine pure Verleumdung, wenn die Gegner der gratia se ipsâ efficax von den Thomisten sagen, daß diese die Lehre von der praemotio physica oder gratia se ipsâ efficax auf physische und metaphisische Wahrheiten gründeten. Nichts von dem. So blind sind die Thomisten nicht. Einer kann die Lehre von der praemotio physica in supernaturalibus oder die gratia se ipsa efficax sehr wohl festhalten, ohne die praemotio physica in naturalibus festzuhalten. Wenn sich aber eine allerdings merkwürdige Concordanz und Harmonie in naturalibus und in supernaturalibus zeigt und zwar a posteriori: so wundern sich darüber die Thomisten nicht; bewundern aber auf beiden Seiten das anbetungswürdige und liebenswürdige Geheimniß.

in seiner hohen **Würde** kennen zu lernen. — Es geziemt sich, daß wir eilen, dessen **Ziel** und hohe Bestimmung zu erforschen in der nunmehr folgenden Wissenschaft, der Moral, damit uns nicht die ernsten und beredten Worte des Chrysologus (serm. 145.)*) treffen: „homo, quare tibi tam vilis es, qui tam pretiosus es Deo? Quare sic honoratus a Deo, teipsum taliter inhonoras? Quare quaeris, unde factus sis — et, ad quid factus sis, non requiris? Nonne tota ista, quam vides, tibi facta est mundi domus? Tibi infusa lux circumfusas removet tenebras, tibi est temperata nox, tibi dimensus est dies; tibi coelum solis, lunae vario fulgore radiatum est; tibi terra floribus, nemoribus, fructibus est depicta; tibi creata est in aere, in campis, in aqua speciosa mirabilis animantium multitudo, ne gaudium novi saeculi tristis solitudo confunderet. Nec tamen te terrenum terrestribus sic aequavit (Deus), ut non etiam te coelestibus exaequaret, ut esset tibi cum Deo ratio communis; corpus commune cum jumentis dedit tibi, animam de coelo dedit tibi et corpus de terra, ut in te nexa coeli terraeque concordia servaretur!" Und die gleiche Mahnung des Ambrosius (lib. 6. hexaem. c. 3): „Cave, o homo, pecudum more curvari! Cave, ne in alvum te non tam corpore quam cupiditate deflectas! Respice tui corporis formam, et speciem congruentem celsi vigoris assume! Cur eo delectaris, in quo naturae injuria est? Cur noctes et dies cibo intentus pecorum more terrena depascis? Cur illecebris corporalibus de-

---

*) Zunächst habe ich mein Buch für die Candidaten der Theologie verfasst.

ditus ipsum te inhonoras, dum ventri atque ejus passionibus deservis? Cur intellectum adimis, quem tibi creator attribuit? Cur te jumentis comparas, a quibus te voluit Deus segregari, dicens: „„nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus!"" Und die gleiche Mahnung Augustins (Conf. l. 13. c. 8): „creaturae rationali non sufficit ad beatam requiem, quidquid Deo minus est." Und Bernardus (tract. de dilig. Deo): „quaerunt finem consumptionis, non consummationis. Quia non beato fine consummari, sed consumi vacuo labore accelerant, qui rerum magis specie quam authore delectati, prius universa percurrere et de singulis cupiunt experiri, quam ad ipsum curent universalitatis Dominum pervenire." Und die Worte des englischen Meisters: „minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est, quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus" (Sa. th. p. 1. q. 1. a. 5). Wenn die Wissenschaft des englischen Lehrers wahrhaft wunderbar erscheint auf dem physischen Gebiete, so dürfte sie noch wunderbarer erscheinen auf moralischem und metaphysischen Gebiete. Indem wir also die physische Welt verlassen und zur moralischen und metaphysischen Welt übergehen, möge dem freundlichen nichtchristlichen wie christlichen Leser folgender aus den Meditationen des großen Augustinus, dessen treuer Interpret zu sein Thomas sich rühmt, genommener, eines Philosophen und eines Christen würdiger Hymnus*) zur Erholung dienen.

---

*) Mit Umänderung nur einiger Worte, der Concinnität weg von Contenson vorgenommen.

Ad perennis vitae fontem mens sitivit arida
Claustra carnis praesto mens exoptat languida.
Gliscit, ambit, eluctatur exul frui patria,
In pressuris et aerumnis coeli cupit atria.
Quam amisit, cum deliquit, contemplatur gloriam:
Praesens malum auget boni perditi memoriam.
Ecquis promat summae pacis quanta sit laetitia?
Ubi vivis margaritis surgunt aedificia.
Solis gemmis pretiosis haec structura nectitur,
Auro mundo tanquam vitro urbis via sternitur.
Hyems horrens, aestas torrens illic nunquam saeviunt;
Virent prata, vernant sata, rivi nullis influunt;
Flos perpetuus rosarum ver agit perpetuum;
Nox et tempus desunt ei, diem fert continuum.
Candent lilia, rubet crocus, et desudat balsamum;
Pigmentorum spirat odor, liquor et aromatum.
Non alternat luna vices, sol, vel cursus siderum.
Agnus est felicis urbis lumen inocciduum.
Nam et Sancti quique velut sol praeclarus rutilant;
Post triumphum coronati merito conjubilant.
Mutabilibus exuti repetunt originem,
Et vitalem vivi fontis hauriunt dulcedinem.
Uno pane vivunt omnes in coelesti gloria.
Nihil ultra est quaerendum: habent enim omnia.
Avidi et semper pleni, quod habent, desiderant.
Inhiantes semper edunt, et edentes inhiant.
Non satietas fastidit neque fames cruciat:
Quia sitis saturatur, et saturos recreat.
Christe palma bellatorum rumpe meum vinculum.

Haec me quaeso post solutum militare cingulum,
Fac consortem donativi beatorum civium,
Ut te merear videre sine fine praemium!

## Zu S. 489 und anderwärts: Anmerkung über die Aufeinanderfolge der vegetativen, sensitiven und intellectiven Seele im Menschen.

Ich habe die peripatetische und thomistische Ansicht, daß die Einschaffung der vernünftigen Seele nicht im Moment der Zeugung, sondern erst später, successive, geschehe, (wie auch die kirchlichen Disciplinargesetze über die procuratio abortus supponiren, weil sie den Unterschied zwischen foetus animatus und inanimatus machen), einstweilen festgehalten, weil mir die Gründe für die gegentheilige Ansicht, daß der Fötus gleich durch die vernünftige Seele belebt werde: nicht als hinreichend erscheinen. Uebrigens gestehe ich zu, es mag geschehen, daß durch irgend welche experimentale Wahrheiten letztere Ansicht doch als die wahre sich herausstellen könne. Selbst ältere Thomisten, wie z. B. selbst Goudin, hielten dafür (und zwar auf Grund von experimentalen Zeugnissen der Physiker), daß die erstere Ansicht nicht feststehe. Aber diese, auch von Goudin angeführten, Experienzen lassen eine andere Erklärung zu. Für den Fall aber, daß die letztere Ansicht doch endlich als die allein richtige sich bewähre, verliert die Psychologie des h. Thomas eben weiter nichts, als nur dieser Einen, an sich ganz gleichgültigen, Satz; alles Ander

bleibt unbeschadet in seiner ganzen Kraft. Für den Fall, daß man letztere Ansicht annehmen will, ist dann so zu sagen: die vernünftige Seele, virtuell die sensitive und vegetative in sich schließend, kann deßhalb sofort eingeschaffen werden, weil dieselbe durch die vegetative und sensitive Kraft, welche sie in sich schließt, jene Organisation bewirkt, welche schließlich zu vollkommeneren Thätigkeiten erforderlich ist. Die **rein geistigen** Thätigkeiten geschehen ja ohnehin **nicht durch körperliche** Organe, wie wir gesehen; folglich braucht auch in dieser Hinsicht keine praevia organisatio statt gefunden zu haben, damit die **Vereinigung** geschehen könne, obwohl die rein geistige Thätigkeit gebunden bleibt, so lange die sensitive Organisation, als conditio sine qua non, nicht vollendet ist; zu ihrer sensitiven **Thätigkeit** aber erfordert sie keine andere Organe, als eben die sensitiven, deren Bildung von ihr selbst ausgeht, insofern sie die sensitive Seele virtuell in sich schließt.

---

# Inhalt.

Seite
Orientirung und Ueberſicht ............ ............ 1
Definition des Objects
Erſter Artikel: **Materiales** Object ............ 10
Zweiter Artikel: **Formales** Object ............ 17
Analyſe des Begriffs **Natur** ............ 19
Gegenſätzlich: Gewalt — Kunſt ............ 27
Analyſe des Begriffs **Bewegung** ............ 42
Dritter Artikel: Weſen der Körper ............ 62

**Erſter Theil der Phyſik:**

Ueber das ens mobile im Allgemeinen.

**Erſter Abſchnitt:** über die Principien des ens mobile.

**Erſtes Hauptſtück:** Ueber die Principien im Allgemeinen.

Erſte Frage: Weſenheit des principium entis naturalis ............ 74
Eigenthümlichkeiten deſſelben ............ 77
Zweite Frage: Vielheit der Principien ............ 80
Die älteren Anſichten nebſt den Uebergangsvariationen bis zum Idealismus der Neuzeit ............ 82
Neueſte Naturphiloſophie ............ 98
Refutation der Atomiſtiker und Corpuscularphiloſophie ............ 10[illegible]

Seite
Die nach Thomas allein richtige Ansicht........................114
**Zweites Hauptstück:** (über die Principien im Speciellen.)
I. Die materia prima der natürlichen Dinge..........................119
Erste Frage: Ob's eine substanziale Generation gebe..............................120
Die materia prima in ihrer Wesenheit..............................127
Zweite Frage: Ob sie eine potentia pura sei 131
Dritte Frage: Eigenthümlichkeit derselben........139
**Drittes Hauptstück:** II. Die forma substantialis.......150
Erste Frage: Grundlage zur Definition — Wesensbestimmung der Form im Allgemeinen ............................150
Eintheilung der Form..............152
Definition der substanzialen Form.160
Zweite Frage: Welche Formen der **erzeugten** Dinge und wie selbige aus der Potenz der Materie hervorgehen 163
Incorruptible Formen..........172
Dritte Frage: Ob die Formen der **geschaffenen** Dinge aus der Potenz der Materie hervorgeführt werden......177
**Viertes Hauptstück:** Das compositum naturale.......181
Erste Frage: ob beide, die Materie und die Form die partes essentiales des compositum naturale sind.............. 182
Zweite Frage: ob die Materie und die Form unmittelbar mit einander vereinigt werden.............................185
Dritte Frage: wie das Compositum sich unterscheide von Materie und Form als Theilen desselben............191

Seite

**Zweiter und dritter Abschnitt:**

I. Von den Ursachen des ens mobile. Die Lehre von den Ursachen überhaupt und im Speciellen (1. causa materialis; 2. formalis; 3. efficiens; 4. finalis).
II. Von den Eigenthümlichkeiten des ens mobile (die Lehre von der Bewegung — Action und Passion; vom Infinitum; von Zeit und Raum; vom Continuum; von den Bedingungen der Bewegung). 198

**Zweiter Theil der Physik:**

Ueber das ens mobile im Speciellen.

**Erster Abschnitt:** vom ens mobile motu *locali*
**Zweiter Abschnitt:** vom ens mobile motu *generationis & corruptionis* 198

**(Psychologie.)**

**Dritter Abschnitt:** vom ens mobile motu *vitali* oder von der Seele ........................ 199

**Erster Haupttheil:** von der Seele im Allgemeinen.

1. Artikel: Wesenheit ........................ 201
Lehre des Thomas ........................ 204
Application des Gesagten auf die vernünftige Seele ........................ 208

Seite

Einwendungen ........................ 209

2. Artikel: Vielheit ........................ 212

Ob nur eine einzige Seele in jedem lebendigen Wesen sei ........................ 217

Summirung der Beweise ........................ 230

Erläuterung ........................ 233

Einwendungen ........................ 235

Einheit der Form in jedem Compositum 239

Einwendungen ........................ 244

Abweisung der Partialformen ........................ 247

3. Artikel: Ob die Seele ein Körper sei ........................ 249

4. Artikel: Ob die Seele theilbar sei ........................ 267

5. Artikel: Ob die materielle Substanz Theile habe 280

6. Artikel: welche Theile von der Seele des Ganzen informirt werden ........................ 303

7. Artikel: Fähigkeiten der Seele ........................ 308

Specification der Vermögen überhaupt 311

Beweis ........................ 313

Zahl der Seelenvermögen ........................ 326

8. Artikel: Rückschau und Umschau — die sogenannten occulten Kräfte der Neueren — die Lehre von Act und Potenz in ihrer hohen Wichtigkeit ........................ 332

**Zweiter Haupttheil:** von den Seelen im Speciellen.

**Erstes Hauptstück:** von der anima vegetativa oder Pflanzenseele ........................ 351

Wesensbestimmung ........................ 352

Vermögen ........................ 356

Der Generationsproceß ........................ 360

**Zweites Hauptstück:** von der anima sensitiva oder Thierseele.

1. Frage: Wesenheit ........................ 373

Ursache der Erkenntnißfähigkeit ........................ 382

2. Frage: Vermögen

Seite

## I. Erkenntnißvermögen.

1. Artikel: von den Sinnen im Allgemeinen 392
Die Erkenntniß im Allgem. 394
Die actio immanens und transiens ..................396
Die species intentionalis....398
Objectivität des Erkennens....399
Die sensitive Erkenntniß insbesondere ........................ 403
2. Artikel: von der sensitiven Erkenntniß im Speciellen oder von den Sinnen ......................412
A. Die äußeren Sinne............413
Object ......................414
Vielheit der Objects........415
Medium der Sensation....417
Corruption der Sinne.....419
Infallibilität der Sinne....421
B. Die inneren Sinne.............423
Vielheit ......................424

## II. Begehrungsvermögen.

Wesenheit ....................435
Unterschied der apprehensiven und appetitiven Potenz.....447
Das sensitive Begehrungsvermögen...................451
Passivität desselben.........454
Definition von passio......462
Vielheit des sens. Begehrungsvermögens: das irascible und corrupiscible Ver=

Seite
mögen. Die unter beiden enthaltenen Species........470
Schlußfassung .............479

**Drittes Hauptstück:** von der anima rationalis oder Menschenseele .....................481
Erster Artikel: von der vernünftigen Seele an sich 484
1. Frage: die Seele belebt oder informirt den Körper (ist forma corporis) 485
2. Frage: Geistigkeit der Seele...........497
3. Frage: Unsterblichkeit ders..............503
4. Frage: Zernichtbarkeit ders.............510
5. Frage: Verschiedenheit ihrer substanzialen Vollkommenheit............512
6. Frage: Traducianismus und Creatianismus.........................514
7. Frage: Sitz der Seele.................526
Zweiter Artikel: Vermögen der Seele.............531

## I. Im Allgemeinen.

Wesenheit, Verschiedenheit, Vielheit....531
Activität und Passivität eines Vermögens..............................533
Vielheit der Vermögen von Seite des Subjects..............................534
Das intellective Gedächtniß ist kein eigenes Vermögen.....................537
Verstand und Vernunft sind nicht verschiedene Vermögen..................540
Die ratio inferior und superior....542
Der speculative und practische Intellect sind nicht verschiedene Vermögen.....544
Das Gewissen ist kein von dem Intellect verschiedenes Vermögen.........548

Seite

**II. Im Speciellen.**

1. Der Intellect ..................... 552
2. Der Wille — die Freiheit ........ 558

Unterordnung und verschiedene Abhängigkeit der Vermögen. — Finale Zurückführung auf die prima causa ..... 574

Schluß und Uebergang zum folgenden Bande ..................... 585

---

Nassesche Buchdruckerei in Soest.